

# تجدیدِ کم ہندی کی فلسفہ

رائے شیو موہن لعل ماتھر



قومی کونسل کے فروع اردو زبان نئی دہلی

# قدیم ہندی فلسفہ

مصنف

راے شیو موہن لعل ماتھر

استاد فلسفہ، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد



قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل

حکومت ہند

ویسٹ بلاک-1، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔ 110066



## Qadeem Hindi Falsafa

By : Rai Shive Mohan Lal Mathur

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی دہلی

سنہ اشاعت:

پہلا ایڈیشن : 1980

دوسرا ایڈیشن : 1998 تعداد 1100

قیمت : -/82

سلسلہ مطبوعات : 832

---

ناشر : ڈائریکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک-1، آر۔ کے۔ پورم،

نئی دہلی-110066

طابع : میکاف پرنٹرس، ترکمان گیٹ، دہلی۔

# پیش لفظ

”ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے“

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جہلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹہر نہیں سکتا۔ اگر ٹہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت ساحصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انہوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ بولا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جاسکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔



پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو مادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہن انسانی کی نشوونما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گزارش بھی کریں گا کہ اگر کوئی بات ان کو مادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ

ڈائریکٹر

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

# فہرست مضامین

	دیباچہ	
7	پہلا باب	تہیہ
29	دوسرا باب	دید
43	تیسرا باب	آپنشد
66	چوتھا باب	فلسفہ از ادب کی ترقی
79	پانچواں باب	بھگوت گیتا
127	چھٹا باب	ہرمت کا فلسفہ
177	ساتواں باب	عین مت کا فلسفہ
196	آٹھواں باب	فلسفہ چارواک یا مادیت
210	نواں باب	نیلے دھیشیشک فلسفہ
246	دسواں باب	سانکیہ یوگ
284	گیارھواں باب	مہاسا درشن
302	بارھواں باب	فلسفہ ویدانت، اردویت



# دیباچہ

اس تصنیف کی اساس وہ تقریریں ہیں جو میں نے اردو میں کئی سال تک جامعہ عثمانیہ حیدرآباد میں کی تھیں۔ اور اب یہ کتاب کی شکل میں اس لیے شائع کی جا رہی ہیں کہ ان سے ہندوستان کے قدیم فلسفیانہ مسائل کو سمجھنے سے دل چسپی رکھنے والوں کو مدد ملے۔

قدیم ہندوستانی تہذیب کے بارے میں خیال ہے کہ وہ کثیر ترقیات کی حقیقی وحدت کی حامل تھی اور ہر علم و فن میں ترقی کا دامن وسیع تھا۔ قدیم ہندوؤں نے فن لطیفہ، فن تعمیر، ادب، مذہب، اخلاقیات اور سائنس میں غیر معمولی ترقی کی تھی۔ لیکن قدیم ہندی فکر کی اہم ترین ترقی فلسفہ میں ہوئی تھی۔

یونانیوں، ہنوں، سنیوں، پٹھانوں اور مغلوں نے اس ملک کو فتح کیا۔ لیکن اس سے قدیم ہندو ثقافت کی روحانی وحدت زرا بھی متاثر نہ ہو سکی۔ وہ لوگ جو ہندو ثقافت کی قوت اور اہمیت کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھنے کے خواہش مند ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ صحیح طور پر قدیم ہندو فلسفیانہ فکر سے واقف ہوں جہاں اعلیٰ ترین خیالات نے نشوونما پائی ہے۔ قدیم ہندی فلسفہ کو اس خیال نے بہت نقصان پہنچا یا ہے کہ ہندی فلسفہ اور ثقافت محض خیالی اور خوابی ہے۔ بعض لوگوں کا تو یہاں تک خیال ہے کہ ہندو ایک سیدھی سادی اعتقاد کی منزل سے آگے ہی نہیں بڑھے۔ اور جہاں تک صحیح معنوں میں فلسفہ کا تعلق ہے، ان کا کوئی فلسفہ ہی نہیں ہو سکتا۔ جامعہ کارنل کے پروفیسر فرانک تھل اپنی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں: "فلسفہ کی عام تاریخ کو نام اقوام کے فلسفہ پر مشتمل ہونا چاہیے۔ لیکن ساری اقوام نے حقیقی فلسفہ پیدا نہیں کیا ہے۔ صرف چند اقوام کے فلسفیانہ تخیلات کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ تاریخی ہیں۔ بہت سی اقوام تو منیائی درجہ سے آگے ہی نہیں بڑھیں جنہی کہ



مشرقی اقوام کے نظریے اصل میں منیاتی اور اخلاقیاتی مسائل پر مبنی ہیں۔ مثلاً اہل ہند، اہل چین، اہل مصر۔ ظاہر ہے کہ یہ کامل فلسفہ کے نظامات نہیں ہیں۔ یہ صرف شاعری اور مذہب سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لیے ہم اپنے مطالعہ کو مغربی ممالک تک محدود رکھیں گے اور ابتداً قدیم یونانی فلسفہ سے کریں گے جن کی علمی تہذیب پر ہمارا تمدن جزوقاً مبنی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے بہت سے اشخاص ہیں جو اس طرح کی لاطینی کے شکار اور قدیم ہندو مسائل سے ناواقف ہیں۔ اس لیے خود ہندوستانیوں اور دوسری اقوام کو اس کی خرید و فروخت ہے کہ وہ قدیم ہندو فکر کی صحیح خصوصیات سے واقفیت حاصل کریں اور اس کی خصوصی اشکال کا صحیح اندازہ لگائیں۔

اس کتاب کے تمہیدی باب میں قدیم ہندی فکر کی امتیازی خصوصیات کا خلاصہ دینے کے بعد ان کی تفصیلات کو مختلف ابواب میں بیان کیا گیا ہے۔ ان ابواب میں بالترتیب ویدک عہد، ابتدائی ما بعد ویدک عہد اور نظامت کے عہد سے بحث کی گئی ہے، مختلف نظریوں کو بیان کرتے وقت عام طور پر ان کا جائزہ لینے کے علاوہ نظریہ علم، علم الوجود اور علمی تربیت کو شامل کر لیا گیا ہے اور مسئلہ علم کے نفسیاتی اور منطقی پہلوؤں کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ کتاب کی تیاری میں اس موضوع پر ان معیاری تصانیف سے استفادہ کیا گیا ہے جو حال میں شائع ہوئی ہیں۔ متن سے سنسکرت اصطلاحات کو بالکل خارج کر دینا ممکن نہیں ہے۔ لیکن ان کا استعمال کم سے کم کیا گیا ہے۔ اور اس کتاب کو شروع سے پڑھنے والے کو سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی کیوں کہ مشکل اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ ہی ان کی تشریح دے دی گئی ہے۔

آخر میں مجھے ترقی اردو بیورو کے احسان کا شکریہ ادا کرنا چاہیے جس نے ہندوستان کے قدیم فلسفہ سے دل چسپی کا اظہار کرتے ہوئے اس کتاب کی تالیف کے لیے مجھ جیسے کم فہم کو منتخب کیا۔



## تمہید

ہندوستان کا سب سے قدیم ادب وید ہیں۔ ان کے متعلق یہ کہنا بہت دشوار ہے کہ ان کے ابتدائی حصے کب وجود میں آئے۔ عام طور پر ان کو بھن کہہ سکتے ہیں جن میں فطری دلیوتاؤں کی تعریف کی گئی ہے۔ بجز چند بھمنوں کے جو وید کے آخری حصے میں اور جن کا زمانہ تقریباً ایک ہزار ق۔ م ہے، ان میں کوئی زیادہ فلسفہ تو نہیں ہے لیکن پہلی مرتبہ ان میں بے مدد دل چسپ فلسفیانہ سوالات پاتے ہیں جو کم و بیش کائناتی ہیں۔ وید کے پہلے دو حصے ”برہمن“ اور ”آرینک“ ہیں۔ ان میں دو میلان پاتے جاتے ہیں، جن کا اظہار شعر شاعری اور سنگتیل سے کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ رسمی عبادت کی کرشمہ ساز صورتوں کو قائم کرنا۔ اور دوسرے یہ کہ صرف ابتدائی عمومی اصولوں کے ذریعہ تصوری طور پر غور و فکر کرنا۔ برہمنوں اور آرینکوں کے بعد وید کے آخری حصے نہیں لکھے ہوئے ہیں جو آپتھ کے نام سے موسوم ہیں اور ان میں بہت سے فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ یہ آپتھ بدلتی بیانات کے مجموعے نہیں ہیں۔ لیکن ان میں ایسی صداقتوں کا اظہار ہے جو وجدانی طور پر محسوس کی گئی ہیں یہ حصے بلا شک و شبہ حقیقی قوت، توانائی اور ترغیب کا باعث ہیں۔ غالباً اس کے بہت سے ابتدائی حصے پانچ سو سے سات سو ق۔ م تک کے ہیں۔

ہندی فکر کی نمایاں خصوصیت اس کی گہرائی اور لطافت ہے۔ تحقیق کا کوئی ایسا نازک پہلو نہیں جو اس میں موجود نہیں۔ اس لیے کچھ نکتہ چینوں کو ایسا تسامع ہو جاتا ہے کہ وہ اس کو ”سلیبی“ اور ”قنوطی“ دور سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ خارجی کائنات کی حقیقت یا حیات کے رجائی نقطہ نظر کے درک کو بھی کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ ترقی کے اس اعلان میں دو میلانات صاف طور پر نظر آتے ہیں۔ ایک وہ جو وید کو اپنا ماخذ سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ



جو آزاد خیال ہیں۔ ہم ان کو ملی الترتیب آسٹک اور ناسٹک کہہ سکتے ہیں۔ ناسٹک میلان بعد کے زمانہ کا ہے۔ کیوں کہ اس کا آغاز آسٹک میلان کے رد عمل کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ ابتدائیں یہ سبلی اور تنقیدی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد یہ اصلاحی پہلو کو ترقی دیتا ہے، جو قدیم ہندی فلسفہ کی تاریخ میں بہت قابل قدر ہے۔ وسیع معنوں میں یہ قنوطی اور وجودیاتی ہے آسٹک میلان کے نظریہ کو ایسے اختصار کے ساتھ بیان کرنا مشکل ہے کیوں کہ وہ بالکل ابتدائی صورت میں بھی نہایت پیچیدہ خصوصیت پیش کرتا ہے۔ فکر کی یہ دو قسمیں مختلف ہونے کے باوجود چند مشترک خصوصیات رکھتی ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ دونوں ہندوستان میں جدا گانہ حیثیت نہیں رکھتے۔ مذہب کے معنی خواہ کچھ ہوں وہ کسی عقیدہ یا بیرونی مشاہدوں پر اکتفا کیے بغیر لازمی طور پر ایک نصب العین تک پہنچتا ہے۔ اس کی خاص پہچان یہ ہے کہ حقیقی زندگی کو ترقی دینے میں مدد و معاون ہو۔ اس معنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان میں فلسفہ اور مذہب ایک ہی ہیں۔ دوسرا اصول مشترک ”مکھش“ یا مسئلہ نجات ہے۔ یہ انتہائی نصب العین ہے۔ اور اس کو حاصل کرنے کے لیے مجوزہ دستور العمل ہے جس کی روح روح ترک دنیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فلسفہ کی غرض و غایت منطق اور اخلاقیات کی رسائی سے بالاتر ہے۔ گمریہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگرچہ منطق اور اخلاقیات آخری مقصد قرار نہیں دیے جاتے، لیکن وہاں تک پہنچنے کے لیے بھی واحد ذرائع ہیں۔ ان دونوں کی مدد سے جس انتہائی مقصد تک ہم پہنچتے ہیں، اس میں ایک طرف لوگیاں یا معرفت ہے، جو ایک ایسا عقلی ازمان ہے جو پختہ ہو کر راست تجربہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور دوسری طرف ”ویراگیر“ یا ترک دنیا ہے جو اپنی مابعد الطبیعیاتی بنیاد کی یافت کی وجہ سے یقینی ہو جاتا ہے۔ یہ دراصل قابل امتیاز طور پر شائستگی یا سکون قلب ہے۔ ناسٹک روایت کی تاریخ کے تمام پہلوؤں کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ان سے بتدریج ترقی کے آخری درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک واسطے کا کام لیا گیا۔ اور آسٹک ویدانت کے متعلق یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہ قدیم ہندی فکر کا آخری نقطہ عروج ہے اور پچ پچ یہ ہندوستانی نصب العین کا کامل ترین نمونہ ہے۔ ہندوستان کے قدیم ہاشندے صداقت کی محض دریافت پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ کوشش کرتے تھے کہ حق کو اپنے ذاتی تجربہ کے ذریعہ عملی جامہ پہنائیں۔ اس لیے ان کی رائے میں فقط ذہنی یقین نہیں بلکہ تحقیق ذات یا اتم ساکشات کاری فلسفہ کا منزل مقصود تھا اور جب تک علم ذات کا تفسی بخش جواب حاصل نہ ہوتا وہ مابہی



بے آب کی طرح تڑپتے رہتے تھے۔ ان کے نزدیک سب سے بڑا بنیادی اور انتہائی سوال یہ ہے کہ میں کون ہوں؟ ہستی کے متعلق سوالات حل کرنے کے لیے فلسفہ کے بے شمار نکالات پیدا ہو چکے ہیں لیکن آج تک کوئی فلسفہ جو محض عقل پر مبنی ہو، ان سوالات کا تشفی بخش جواب نہ دے سکا، ہستی کی ابدی پہلی جوں کی توں عقل دنیا کے سامنے کھڑی مسکرا رہی ہے۔ اس قدیم اور عالمگیر ناکامیابی کا سبب یہ نہیں کہ اس سوال کو حل کرنے والی کوئی روشنی موجود نہیں ہے بلکہ اس سوال سے بڑھ کر ایک اور بنیادی سوال ہے ”میں کون ہوں“ جس کا پہلے حل ہونا ضروری ہے۔ جب وہ حل ہو جائے گا تو کل ہستی میں شفاف نظر آنے لگے گی۔

یہ دنیا خود اپنی ہستی کی شاہد نہیں۔ میں اس کا شاہد ہوں۔ میں ہی تو اس کے ہونے کی تصدیق کرتا ہوں۔ اس لیے کل کائنات میرے نور و ہوش سے چمکتی ہے۔ اگرچہ دنیا میں متعدد وجود اور اشخاص بھی میری طرح اس دنیا کی شہادت دیتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان سب کے ہونے کی شہادت بھی تو میری ہی ہستی ہے۔ دنیا کی چمکیلی سے چمکیلی روشنیاں اور کائناتیں میری ہی نظر کی روشنی میں اپنی ہستیوں کا ثبوت رکھ سکتی ہیں۔ غرض ”میرا ہونا“ دنیا کے ہونے کا ثبوت ہے۔ اس لیے دنیا کے متعلق ”کیا“ اور ”کیوں“ کے سوالات صرف ”میں کون ہوں“ کے جواب کی روشنی میں ہی حل ہو سکتے ہیں۔ آتما کا گیان ہی ہمت کے راز کو کھولنے والی کنفی ہے۔ جس طرح اپنے گھر میں موجود کسی شے کا پانا سب سے زیادہ آسان ہوتا ہے، اس طرح یہ سوال کہ ”میں کون ہوں“ آسان ترین سوال ہے۔ مگر یہی سوال سب سے زیادہ مشکل معلوم ہو رہا ہے۔ کیوں کہ ہمارا ذہن اپنے گھر سے باہر آٹارہ گردی کا عادی ہو گیا ہے۔ علم ذات (آتم گیان) دنیا کے تمام علوم سے بڑھ کر آسان، فطری اور یقینی ہے۔ اپنی آنکھ کو پالنے کے لیے (دھر ادر) نظر دوڑانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تو تمام چیزوں کو دیکھنے سے پہلے ہی موجود رہتی ہے۔ اسی طرح ہمارے ہر قسم کے علم اور تصدیق میں اپنے آپ کا علم موجود ہوتا ہے۔ میں ہی تو ہر قسم کے علم اور تجربے کی تصدیق کرتا ہوں؟ ”اپنے آپ کا علم“ (آتم گیان) ہر قسم کے گیان کی لازمی شرط ہے۔

صرف یہ کہ ہر قسم کے علم میں اپنی ذات کا علم پہلے سے موجود ہو کر اس علم کو ممکن بناتا ہے بلکہ ”اپنے آپ کا علم“ سب سے بڑھ کر یقینی علم ہے۔ آتم گیان ہی ایک ایسا گیان ہے جو نہ صرف شک کی تاریکی سے پاک ہے بلکہ خود شک بھی جس کا ثبوت ہے۔ خود انکار بھی جس کا اقرار

کرتا ہے جس طرح تمام رنگ اور روپ آفتاب کے ثبوت ہیں، اسی طرح ہر طرح کا علم و تجربہ نور ذات سے منور ہو کر اپنی ہستی سے اس کی شہادت دے رہا ہے۔ کوئی بھی شخص ہر ایک شے اور حالت کی واقعیت میں شبہ کر سکتا ہے، یہاں تک کہ دنیا اور اس کے صالح کی ہستی میں شک کر سکتا ہے لیکن اپنی ہستی میں شک کرنا ناممکن ہے کیوں کہ اپنی ہستی میں شک رکھنے والا بھی شک کرنے والے کے طور پر موجود رہتا ہے۔

عقلی فلسفے ابدی پائیداری نہیں حاصل کر سکتے۔ بلکہ وجود میں آتے اور مٹتے رہتے ہیں۔ عقل دنیا کی روشنی ہے اور اس میں قانون اور نظم کی نشان دہی کرتی ہے، مگر ”میں“ عقل سے پہلے موجود ہوں اور عقل کو ثابت اور استعمال کرتا ہوں۔ میرا ہونا عقل سے ثابت نہیں ہوتا ”میں“ خود عقل کی ہستی اور اس کی قدر و قیمت کا ثبوت ہوں۔ اس لیے سچے فلسفہ کی اٹل بنیاد عقل پر نہیں بلکہ ”مجھ“ پر قائم ہونی چاہیے۔

رشی، سنت اور فقیر عام طور پر سائنس دان اور فلسفی نہیں تھے۔ مگر یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہستی کی بنیادی پیمائی کو عقل سے ٹٹولنے کے بجائے چشم بصیرت سے دیکھا ہے۔ یہ لوگ عقل کے مخالف نہ تھے بلکہ اس سے بہت بلند تھے۔ انہوں نے دنیا کی پہلی کو بوجہ لیا تھا۔ یہ بظاہر بے ہوش مگر باطن باخبر تھے، دنیا ان کے پاؤں چومتی تھی۔ چاہے انہوں نے فلسفہ کی عمارت تعمیر نہ کی ہو، مگر وہ اس کی اٹل بنیادیں ضرور ڈال گئے۔

شاید کوئی یہ خیال کرے کہ اس طریق میں بھی تو اپنے آپ کو فرض کر لیا پڑتا ہے۔ مگر یہ خیال درست نہیں اگر ”اپنا آپ“ فرض کیا جائے تو اس کا فرض کر لے والا اس سے پہلے موجود ہونا چاہیے۔ اور وہی تو ہے ”اپنا آپ“۔ آتما ہی سب کو محسوس کرتی ہے، جان سکتی ہے، تصور اور فرض کر سکتی ہے۔ اور خود فرض کر لے کا یہ عمل اور واقفیت، شک اور یقین سے بالاتر رہ کر ان الفاظ کے معنی جانتا اور ظاہر کرتا ہے۔

اس لیے سارے سوالات کی بنیاد، اور روشنی، ”میں کون ہوں“ کا سوال ہے۔ آتم گیان پر ہی دوسرے ہر قسم کے گیان کی بنیاد ہے۔ آتما ہی روشنیوں کی روشنی، ہستیوں کی ہستی اور اور ثبوتوں کا ثبوت ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ اپنے اطراف کسی قسم کا گیان بھی نہ تے قبل آتم گیان حاصل کیا جائے۔

”میں ہوں“ یہ ایک بنیادی پیمائی ہے جس کو جاننے والا بھی میں ہوں۔ میں ہی تمام کائنات کو



جانتا ہوں لیکن میں اس کائنات کی کوئی ایک شے نہیں ہوں اس لیے کہ دنیا تو مکان، زمان اور شے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور میں ان تینوں کو جاننے والا ہوں۔ انہیں ایک دوسرے سے تمیز کرتا ہوں اس لیے ان سے بلند تر ہوں۔

”میں ہوں“ مگر میں کوئی حاستہ (اندریہ) نہیں ہوں۔ ایک حاستہ دوسرے حاستہ سے آگاہ نہیں۔ آگاہ کو کان کی خبر نہیں، کان کو آنکھ کی خبر نہیں ہے۔ لیکن میں ان سب کو اور ان کے باہمی فرق اور اختلاف کو جانتا ہوں۔ حواس کے راستوں سے جتنے محرکات ذہن میں داخل ہوتے ہیں وہ سب مجھ میں اکٹھے ہوتے ہیں۔ نارنگی کے رنگ، ذائقہ، لمس وغیرہ کو کوئی ایک حاستہ پوری طرح نہیں جان سکتا۔ لیکن میں ان اوصاف کو ایک ہی وقت میں محسوس کرتا ہوں۔ اس لیے ”میں ہوں“ اور حاستوں سے بلند تر ہوں۔ میں ان سب کو جانتا ہوں۔ لیکن یہ سب مل کر بھی مجھے نہیں جان سکتے۔

”میں ہوں“ مگر ذہن سے اوپر ہوں۔ ذہن کی لطیف دنیا بھی میرے ساتھ معلوم کی نہایت رکھتی ہے۔ میں اس کا عالم ہوں۔ خیالات، جذبات، خواہشات اور ارادوں کو جانتا ہوں۔ ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرتا ہوں۔ ان کی تائید اور تردید کرتا ہوں۔ اور ہمیشہ یکساں رہ کر ان سب کے ہر آن بدلنے والے حالات کا تجربہ کرتا ہوں۔ میرے خیالات میری ذات سے واقف نہیں۔ وہ میرے مقابلہ میں مادی ہیں اور میں ذی شعور (حقیق) ہوں۔ اپنی ذات کی بلندی سے ذہن کی بے شمار طاقتوں کو عمل پیرا دیکھا کرتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ گہرے خواب، بے ہوشی اور مراقبہ (سادھی) میں تمام ذہن معطل اور بے کار ہو جاتا ہے۔ میں ہی تو اس تعطل کی تصدیق کرتا ہوں۔ میری عقل مجھے نہیں جان سکتی۔ مگر میں اس کی تیزی یا کندگی کا فتویٰ دیتا ہوں۔ من میرا تصور نہیں باندھ سکتا، اس کی حیرت انگیز دوڑ دھوپ میرے ہی سپہارے ہوتی ہے۔

”میں ہوں“ لیکن نہ تو دنیا کی کوئی شے ہوں اور نہ حواس ہوں، نہ ذہن ان سب سے بلند تر کیفیت اور لطیف، خارج اور باطن، سب کا شاہد ہوں۔ جسم اور ذہن کی مختلف طاقتوں اور ان کے عمل کو جانتا اور پرکھتا ہوں۔

بیداری، خواب اور غفلت کی نیند کی حالتیں باری باری سے میرے نورِ علم کے سامنے آکر چمکا کرتی ہیں۔ اور ان حالتوں میں باہمی تضاد پایا جاتا ہے۔ جب بیداری کی حالت ہوتی ہے تو نیند اور غفلت کی نیند کی حالتیں نہیں ہوتیں۔ جب خواب کی حالت ہوتی ہے تو



بیداری اور غفلت کی نیند کی حالت نہیں ہوتی۔ اور جب غفلت کی نیند طاری ہو جاتی ہے۔ تو اس وقت بیداری اور خواب کی حالتوں کا پتا نہیں لگتا۔ مگر ”میں“ تو ہر ایک حالت میں وہی کا وہی، جوں کا توں موجود رہ کر ان کی تصدیق کرتا ہوں۔ میں نہ تو بیداری کی کوئی چیز ہوں نہ خواب کا کوئی نظارہ اور نہ خواب گراں کی ویرانی ہوں، بلکہ ان سب سے الگ رہ کر اپنے ہی نور سے چمکتا ہوں اور ابدی قیام پا کر ان حالتوں کے تماشوں کو دیکھتا اور ان کی تصدیق کرتا ہوں۔

مجھ میں مکاں ہے نہ زماں نہ سلسلہ علت و معلول ہے۔ میں کسی جگہ نہیں پہنچ بھی سب مکانوں کا ناظر ہوں۔ میں کسی وقت میں نہیں مگر سب زمانے میرے ساتھ ہی معلوم کی نسبت رکھتے ہیں۔ میں نہ کسی کی علت ہوں نہ معلول بلکہ اس کی زنجیروں کو مکان و زماں میں پھیلا ہوا دیکھتا ہوں ”میں“ عین وجود (سست) ہوں۔ اور عین شعور (چپت) ہوں۔ سب کا شاہد اور سب سے نرالا ہوں۔

سب کو روشن کرنے والی روشنی ایک آتما کی روشنی ہے۔ محسوسات، حواس اور ذہن کے وجود کا پتہ اپنی آتما سے ہی معلوم ہوتا ہے یہی سب کو دیکھتی اور جانتی ہے۔ لیکن اس کو کوئی نہیں جان سکتا عقل اس کی روشنی میں پہچانی کی تلاش کرتی ہے۔ من اس کے اجالے میں افکار کا انبار جمع کرتا ہے۔ افکار یا خودی اس کی ضیا میں اپنی فرضی شکل دیکھ کر نازاں ہوتی ہے۔ اسی طرح آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد سب کے سب اس نور میں اپنا کام کرتے ہیں۔ تمام اندرونی اور بیرونی طاقتیں اپنے وجود اور اپنے عمل سے آتما کے نور کی خبر دیتی ہیں۔ آتما کے نور کے مقابل میں ان سب کا وجود بالکل منافی ہے۔ کیوں کہ چاند، سورج وغیرہ کے نور مادی ہونے کی حیثیت سے اپنے آپ سے آگاہ نہیں اور نہ ان چیزوں سے باخبر ہیں، جنہیں یہ چمکاتے ہیں۔ مگر میں اپنے آپ سے آگاہ ہوں۔ اپنے آپ سے ہی اپنے آپ کو جانتا ہوں۔ اور تمام ذہنی اور مادی دنیا میرے ہی نور علم سے ظاہر ہو رہی ہے۔ آفتاب بھی ایک آنکھ کے نور نظر سے ثابت ہونے کا محتاج رہتا ہے۔ مگر آتما کا نور کسی اور ثبوت کا محتاج نہیں۔ بلکہ کل ذرایع علم اور دلائل اسی سے ثابت ہوتے ہیں۔ غرض آتما کا نور مادی نہیں بلکہ عین شعور ہے۔

میرے نور سے نہ صرف عالم بیداری روشن ہے بلکہ عالم خواب بھی روشن ہو جاتا

ہے۔ وہاں بھی میری ہی روشنی سورج بن کر چمکتی ہے اور آسمان میں بے شمار ستارے بن کر دکھائی دیتی ہے اور دنیا کی تمام اشیاء کا سوا لگ بھڑکتی ہے۔

جب بیداری اور خواب دونوں نہیں رہتے اور بے خبری کی حالت طاری ہو جاتی ہے تو اس حالت میں بھی "میں" برابر موجود رہتا ہوں اور اپنے ذاتی نور سے کچھ نہ ہونے کو ثابت کرتا ہوں۔ اور بیدار ہونے کے بعد غفلت کی عینہ کی شہادت دیتا ہوں۔ غرض جو کچھ بھی خیال میں آسکتا ہے جس کا بھی زبان سے ذکر کیا جاسکتا ہے اس کو ثابت کرنے والا "میں" ہی خالص وجود اور خالص شعور ہوں۔

اگر میں اپنے شعور کے نور سے منور نہ ہوتا تو میرے لیے کسی چیز یا حالت کا جاننا یا نہ جاننا کوئی معنی نہ رکھتا۔ اسی طرح اگر میری ذات میں سرور نہ ہوتی تو میں کسی شے یا حالت سے آگاہ ہونے کے قابل یا کوئی کام کرنے کے لیے تیار نہ ہوتا۔ اور خود زندگی ہی ناممکن ہو جاتی۔ اس لیے سرور ہی کل علم، زندگی اور حرکت کی جان ہے۔

اشیاء میں کوئی سرور نہیں، سرور تو میری فطرت ہے۔ اشیاء اور حالات میرے سرور کے ظہور کے وسیلے ہیں۔ آئینہ میں کوئی چہرہ نہیں ہوتا وہ تو صرف اس لیے پیارا ہوتا ہے کہ اپنے چہرے کو منعکس کرتا ہے۔ یہی حال آئند کا ہے۔ آئند تو اپنا آپ ہے۔ اشیاء اور حالات اس کو کم و بیش منعکس کرتے ہیں۔ جو اشیاء جو کام اور جو حالات میرے اس سرور کو اچھی طرح ظاہر کرتے ہیں میں طبعاً انہی کو مرغوب، پسندیدہ اور اچھا خیال کرتا ہوں۔ مگر جن میں عکس اچھی طرح نہیں پڑتا ان کو نکر وہ، ناپسندیدہ اور بُرا سمجھتا ہوں۔ خوبی، نیکی، دھرم وغیرہ سب میرے آئند کے تعلق میں ہی معنی رکھ سکتے ہیں۔

خواب کی حالتیں جب کہ باہر کی کوئی شے موجود نہیں ہوتی میں دل کش نظارے دیکھتا ہوں، میٹھے راگ سنتا ہوں، لذیذ کھانے کھاتا ہوں۔ ان تمام صورتوں میں میرا ذاتی سرور ہی موجزن ہوتا ہے۔ اس لیے آئند میری ذاتی صفت ہے میں آئند کا چشمہ ہوں۔

جب گہری نیند آتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتا، سب راگ رنگ تماشے ختم ہو جاتے ہیں تب بھی میں اپنے سرور میں مگن رہتا ہوں اور جاگنے پر اپنے آئند کے مزہ کی گواہی دیتا ہوا کہتا ہوں کہ بڑے آئند سے سویا تھا اور کچھ سدھ بدھ نہیں رہی تھی۔

اور جب میں بیداری میں سادھی لگتا ہوں۔ کیفیتوں اور من کی حرکت کو روک کر تمام



انکار کو بھول جاتا ہوں، اور اس طرح بیداری میں خواب گراں کی حالت پیدا کر لیتا ہوں تو اسی حالت میں اپنے آپ کا وہ آنند پاتا ہوں جس کو چھوڑ کر اور کسی خیال کا آنا دشوار ہو جاتا ہے سادھی کا تجربہ ثابت کر دیتا ہے کہ اتنا مجسم سرور ہے۔ بیداری اور خواب میں میرا آنند مختلف خیالات اور محسوسات میں بکھر جاتا ہے۔ مگر سادھی میں آنند کی تمام کرہیں سمٹ کر اور مجتمع ہو کر سرور کامل کا مزہ چکھاتی ہیں۔

وجود اور شعور کے ساتھ سرور بھی ایک بنسیاری حقیقت ہے۔ آنند ہی کل زندگی کو ممکن بناتا اور نچاتا ہے۔ زندگی میں تمام ذہنی اور جسمانی اعمال، آنند سے ہی ظاہر ہو کر پھر آنند کی طرت لوٹتے ہیں۔ سانس کی کسی تجربہ گاہ میں اس آنند کا راز نہیں کھلتا۔ کسی قسم کی چیر پھاڑ اس آنند کو نہیں دکھلا سکتی۔ خوردبین اور دوربین کی آنکھیں اس آنند کو دیکھنے سے قاصر ہیں۔ عقل اور فکر کی بھی اس آنند کے اصلی گھر تک رسائی نہیں۔

جو فلسفہ آنند کا راز نہیں کھولتا اور اس کے مقام تک نہیں پہنچتا وہ صرف نامکمل ہی نہیں بلکہ محض ناکارہ ہے۔ اس کے مطالعہ کا انجام سرور دی اور نکان کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ آتم گیان ہی ایک ایسا فلسفہ ہے جو آنند کی منزل میں پہنچاتا ہے۔ جہاں سب ہی فقیروں اور سنتوں نے شانتی پائی ہے اور یہ سمجھ لیا کہ ان کی پیدائش ہے نہ موت نہ آغاز نہ انجام۔

جو لوگ آتم گیان کی روشنی میں صداقت کی تلاش نہیں کرتے، ان میں سے بعض اپنے آپ کو جسم یا جسم کے اندر کوئی ہستی خیال کرتے ہیں۔ اور اس طرح اپنے آپ کو کسی مکان میں دیکھتے ہیں اور آسمان میں آتما کی حرکات کے نقشے تیار کرتے ہیں بعض اس کو زمانے اور علت و معلول کی کوئی شے سمجھ کر اس کی پیدائش اور انجام کے مسئلوں میں اپنی عقل کو دوڑاتے ہیں اور زمانے کے اندر آتما کی بقا کو ثابت کرنے کے لیے دلیلوں کی بوچھاڑ کر دیتے ہیں۔ مگر آتم گیان کا رمزی نمونہ ہے۔ یہ فلسفہ جس طرح کامل ہے اسی طرح سادہ بھی ہے۔ اس کی ہدایت ہے کہ دوسرے مسائل کو حل کر لے سے قبل اپنے آپ کو اچھی طرح سمجھ لو، جس کو اپنی ہی خبر نہیں ہے وہ دوسرے مسائل کو کس طرح سلجھا سکتا ہے۔

مکان، زمان اور سلسلہ علت و معلول سے بلند تر ہونا اگرچہ روحانی صفت ہے، مگر پورا روحانی کمال نہیں۔ اگر میں صرف ہوں اور بے غرض شاہ ہوں تو یہ کمال ایک بھکی

اور بے رنگ تصویر سے کچھ بہتر نہیں۔ اگر ہستی کے ساتھ زندگی اور طاقت نہیں تو وہ محض نیستی سے زیادہ کوئی خاص قدر و قیمت نہیں رکھ سکتی۔ اگر میرا آئندہ، محبت اور پاکیزگی سے خالی ہے تو شراب کے نشہ پر ترجیح دینے کے قابل نہیں۔

آج کل جس آتم گیان کی اشاعت ویدانت کے نام سے ہو رہی ہے وہ آتما کو صرف مکاں، زمان اور سلسلہ ملت و معلول کے حدود سے بلند محض وجود، شعور اور سرور بتاتا ہے۔ لیکن زندگی، طاقت، حکمت، شاعری، مصنوری، پاکیزگی، محبت، سکھائی اور دھرم وغیرہ کو ذات میں جگہ نہیں دیتا۔ اس لیے اس ویدانت کی رو سے کائنات اور زندگی دونوں بے معنی ہو جاتے ہیں۔ حکمت کائنات کی تشریح کے لیے آتما کے علاوہ ایک ناقابل بیان و تشریح مایا کو فرض کر کے فلسفہ کی ایک بنیادی کمی کو چھپانے کی کوشش کی گئی ہے۔

آتما میں حکمت، محبت، پاکیزگی وغیرہ روحانی کمالات کو جگہ نہ دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ویدانت کا مطالعہ اُداس، بے کاری، بے حسی، سرودلی اور سکون کی طرف لے جانے والا ہو گیا۔ اس کی ایک طرف تعلیم لے علمی تحقیقات، اخلاق، ترقی اور اصلاح کی جڑوں پر کھٹاڑے کا کام کیا ہے۔ جب دنیا ہی محض دھوکا اور خواب باطل ہے تو آزادی، ترقی اور اصلاح کے معنی ہی کیا ہو سکتے ہیں۔ محض ایک دھوکے کے لیے کیا سرگرمی ہو سکتی ہے۔ جھوٹے خواب کی تحقیقات سے حاصل ہی کیا ہو گا۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ ویدانت میں سہائی نہیں۔ اس کی سہائی تو کل سہائیوں سے بلند تر ہے۔ یہ تو کل علوم و فنون کی آخری منزل اور گیان کی سب سے اونچی چوٹی ہے۔ لیکن اس روحانی سورج کو مایا واد کا گرہن لگ گیا ہے۔ آتم گیان انسان کو جس قدر اونچا اٹھاتا ہے، ایا واد اسی قدر گرتا ہے۔

جب تک انسان اپنے آپ میں نہیں جاگتا۔ اور اپنے آلات اندرونی اور بیرونی کو ہی اپنا آپ خیال کرتا ہے، اس وقت تک وہ اپنے آپ کو کسی طرح بھی واحد (ادویت) آتما اور نہیں کر سکتا۔ وہ اپنے آپ سے جتنے جتنے بے شمار انسانوں کے علاوہ حیوانات، نباتات، جمادات کو دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ میں بھی دنیا کی بے شمار وجودوں میں سے ایک ہوں۔ لیکن ہمیں یہ ذہن نشین کرنا چاہیے کہ آتما ایک ہے۔ وہی سب کو جاننے والی، سب کو روشن کرنے والی سب کا پہلا اور آخری ثبوت اور وہی ایک آتما ہے جس کی زندگی اور طاقت، حکمت، حسن، محبت، پاکیزگی اور تسکین کا سرچشمہ ہے۔



لیکن آتما کے متعلق اس عظیم صداقت کو معلوم کرنے کے لیے ہمیں آتما میں ہی جانا ہوگا اس کا راز حواس اور ذہن کی مدد سے کیلئے والا نہیں۔ حاسے قدرت کے صرف ایک پہلو کو محسوس کرنے ہیں۔ اسی طرح ذہن کی اندرونی طاقتیں ہستی کے صرف ایک رخ کو ہی مان سکتی ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی ”ایک اور رُخ“ کو جاننے کی طاقت موجود نہیں۔ یہ سب جزوی ہیں ان کا گیان بھی جزوی ہے۔ اس لیے ”ایک اور رُخ“ آتما کی وحدت کاملہ کا تجربہ حواس اور ذہن کی مدد سے ناممکن ہے ”اپنا آپ“ ایسا عجیب و غریب دائرہ ہے کہ جس کا مرکز تو ہر جگہ ہے مگر محیط کہیں بھی نہیں۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ دیدار وحدت پانے کے لیے سب طرف سے اپنی قوم کو سیٹ کر اپنے مرکز یعنی عین ہستی میں مقیم ہو جائیں۔

تمام اشیاء اور خیالات کا علم ایک جاننے والی ہستی کے علم میں ہوتا ہے ہر ایک شے کے علم میں جاننے والی ذات ضرور موجود رہتی ہے۔ لیکن ہم اپنی تحقیقات میں عام طور پر ہر شے کے علم میں اس جاننے والی ذات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور اس قسم کی مشق آخر کار ہمیں اس بات کا مادی کر دیتی ہے کہ ہم جانی ہوئی چیز کے تعلق میں جاننے والی ذات کو بھول ہی جاتے ہیں۔ اور جو ذات تمام چیزوں کی ہستی کا ثبوت ہے اس کا ثبوت اشیاء میں تلاش کرنے لگتے ہیں۔

واقعات، تجربات، محالات اور خیالات کے بے حد اختلاف کے درمیان سب سے بڑی اور شان دار حقیقت وہ ذات ہے جو ان کو جانتی اور ایک دوسرے سے تمیز کرتی ہے۔ یہ ذات تمام محدود اور نسبتوں سے بلند تر ہے۔ جس چیز کو میں غیر یا مختلف کہتا ہوں۔ وہ میری محدود ”میں“ (خودی) سے مختلف ہے نہ کہ غیر محدود ”میں“ سے جو ”میں“ اور ”تو“ سے بہت بلند ہے۔ میرا اصلی ”اپنا آپ“ تمام ذہنوں سے بلند ہے۔ اس سے بلند تر اور کوئی نہیں۔ اگر میں اپنے آپ سے برتر کسی ہستی کو خیال کرتا ہوں تو وہ بھی میرے خیال کے اندر ہی ہوتی ہے اور میں ہی اس خیال کو جانتا اور اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ اس سے ظاہر ہے کہ میری ذات غیر محدود اور مطلق ہے۔ اور تمام ذہنوں کو علم کی روشنی میں منور کرتی ہے۔ جب ہمیں آتما کی روحانی صفت کا علم حاصل ہو جائے گا تو اس امر کا یقین ہو جائے گا کہ وہ ایک اور ادویت ہے۔

چوں کہ ہم سب ایک ادویت اور کامل آتما کے اندر موجود ہیں جو غیر کشف (نہ بھوسہ) ہے

اس لیے اس کے سہارے ہمارا ایک دوسرے کو دیکھنا، سننا، چھونا، بچھنا، پیار کرنا اور ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کرنا ممکن ہوتا ہے۔ درد مادی ہوا اور اثر (EFHER) کسی طرح بھی ایک ذہن کے خیال کو دوسرے ذہن تک نہیں پہنچا سکتے۔ اندر اور باہر، لطیف اور کثیف، روشنی اور تاریکی، جزو کل، محدود اور غیر محدود تصورات ایک دوسرے کی نسبت سے معنی رکھتے ہیں۔ اور آتما ان تمام نسبتوں سے بلند تر ہے۔ یہاں تک کہ ایک اور کئی ایک کے تصورات بھی آتما تک نہیں پہنچ سکتے۔

تمام مادی اور ذہنی علوم کا انتہائی سوال یہ ہے کہ ناظر (درشٹا) اور منظور (درشیہ) کا تعلق کیوں کر ممکن ہوتا ہے۔ ذہن اور مادہ کا اتحاد کہاں ہے۔ ہوا کی لہریں آواز میں اور اثر کی لرزشیں روشنی کے احساس میں کیوں بدل جاتی ہیں۔ آتم گیان اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ ناظر اور منظور، عالم اور معلوم کا اتحاد آتما کے کشف میں ہے۔ آتما کی روشنی میں ہی انسانی ذہن آئینہ قدرت میں اپنی خوبیوں اور طاقتوں کا دیدار پانے کے قابل ہوتا ہے۔ آتما ناظر اور منظور دونوں کی ناظر برتر ہے۔

جب ہمیں یہ یقین ہو گا کہ سب کے اندر ایک ہی آتما ہے یا سب کے سب ایک ہی آتما کے اندر ہیں، اور اسی سے زندگی اور روشنی حاصل کرتے ہیں تو ہم بھی بے شمار سنتوں اور فیروں کی طرح آزادی کا سرور حاصل کریں گے اور شخصی، قومی، ملکی غلبے کا وحشیانہ خیال دور ہو جائے گا۔ اور ہر ایک کی آزادی سب کی، اور سب کی آزادی ہر ایک کی آزادی ہو جائے گی۔ آتما تو ہمیشہ آزاد (مکت) ہے، کیوں کہ ادویت ہے۔ اس کا غیر موجود نہیں۔ غیریت کا تصور بھی اس کے نور کشف سے علم میں آتا ہے۔ اس لیے جو وجود بھی اپنی استی کو محسوس کر سکتا ہے۔ یعنی زندہ ہے وہ طبعاً ہی آزادی چاہتا ہے۔ آزادی کی خواہش کو آزادی کی تعلیم نے پیدا نہیں کیا بلکہ دکھ درد اور قید سے آزاد ہونے کی غرض نے تعلیم کو جنم دیا ہے۔

قدیم ہندی فلسفہ میں آتما کو ”نراکار“ (بے شکل)، ”نروکار“ یعنی تمام ظہورات سے بالاتر اور ”ترگن“ یعنی تمام صفات سے ماوراء کہا گیا ہے۔

نراکار کا مطلب صرت اتنا ہی نہیں کہ آتما محض بے شکل ہے۔ بلکہ کوئی مادی یا ذہنی ظہور نہیں ہے۔ تمام مادی ظہورات اس کے ذریعہ جانے جاتے ہیں مگر آتما انکھ کے بغیر دیکھتی ہے، کان کے بغیر سنتی ہے، زبان کے بغیر چکھتی ہے، ناک کے بغیر سونگھتی ہے، من کے بغیر چاہتی ہے۔



محسوسات کو جانتی ہے، ذہن کے بغیر فیصلے کرتی ہے۔ ذہنی علم کی رسائی صرف ظہورات تک ہے۔ آتما ذہن سے اوپر ہے۔ اگر آتما کو ایک سورج سے تشبیہ دی جائے تو تمام ذہنوں کو اس کی کرنیں کہنا موزوں ہوگا۔ جیسے کرنوں کا رخ سیاروں اور زمین کی طرف ہوتا ہے۔ سورج کی طرف نہیں۔ اسی طرح ذہن کا رخ حواس کی طرف ہوتا ہے، آتما کی طرف نہیں۔ ذہن صرف جانتا ہے لیکن آتما بیداری اور خواب میں ذہن کے جاننے اور گہری نیند میں ذہن کے نہ جاننے کو بھی جانتی ہے۔ اس لیے آتما کے درشن کے لیے ضروری ہے کہ انسان حواس کے ساتھ ذہن کا تمام کثیف اور لطیف طاقتوں کو بھلا دے۔ اور اپنی ذات میں محو ہو جائے جو ان سب کا تجربہ کرتی ہے۔ سچا طالب عقلی اور خیال خوش نہا تصورات کو بھی ترک کرتا ہوا سرور خالص کے ذریعہ تسکین کامل حاصل کرتا ہے۔

جب یہ بات ٹھیک طور پر سمجھ میں آجائے کہ آتما نرا کار ہے یعنی تمام ظہورات سے بالاتر ہے تو آسانی کے ساتھ یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ نردکار یعنی تبدیلی سے پاک ہے۔ تبدیلی ظہور میں ہوتی ہے، اس کو جاننے والی ذات میں نہیں۔ دنیا کی ہر شے دم بدم بدلتی ہے۔ جسم میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے حواس اور ذہن بگڑتے اور سنورتے رہتے ہیں۔ طاقت بڑھتی اور گھٹتی ہے لیکن ان سب کا تجربہ کرنے والی آتما ہمیشہ بغیر کسی تبدیلی کے قائم رہتی ہے۔ اس طرح بیداری، نیند اور گہری نیند کی حالتوں میں باری باری سے تبدیلی آتی جاتی ہے لیکن ان سب حالتوں کی بے غرض شاہد، ست جت آنند والی ایک ادویت، نراکار نردکار آتما ہمیشہ یکساں اپنے آپ میں ثابت اور قائم رہتی ہے۔

آتما کو نرنگن کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ستوگن، رجوگن، متوگن جتنے بھی گن یا صفات ہیں اور جو ایک دوسرے کی نسبت سے امتیاز پا کر ظاہر ہوتے ہیں، آتما میں ان سب نسبتوں اور گنوں کا اسی طرح میل ہو جاتا ہے جس طرح روشنی میں تمام رنگوں کا، یا مرکز میں دائرے کے بے شمار نصف قطروں کا یا بیج میں درخت کے سب جوہروں کا۔ اگر آتما کے اندر تمام گن مخفی نہ ہوں تو وہ غلاتے محض سے کسی طرح بہتر نہیں ہوگی۔ کچھ لوگ گنوں کو آتما کا غیر بسکے نقیض سمجھ کر گنوں کی طرف سے بالکل منہ پھیر لینے کو ہی روحانیت کا کمال خیال کرتے ہیں، اس خیال سے ان کی آتما تجربہ محض ہو جاتی ہے اور تمام دنیا جو گنوں کا کیل ہے ان کو دھرم اور روحانیت کی دشمن دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نرنگن آتما اپنے اندر مینوں حالتوں میں

تینوں گنوں کو روشن کرتی ہوئی، محبت، پاکیزگی اور شانتی کے چشمہ کے طور پر سب کی شاہد اور بے تعلق تماثائی رہ کر الگ تھلگ اور بے لاگ، ہستی رکھتی ہے۔

جب "میں کون ہوں" کا بنیادی سوال ایک حد تک حل ہو گیا تو تمام کائنات کی حقیقت کو آسانی کے ساتھ واضح کیا جاسکتا ہے۔ دنیا کی تمام اشیاء مجھ سے محسوس اور معلوم کی نسبت رکھتی ہیں۔ میں انہیں حواس کے ذریعہ محسوس کرتا ہوں، اور اپنے ذہن کے ذریعہ انہیں سوچتا اور جانتا ہوں۔ میرے حواس کے سامنے یہ دنیا شکل، آواز، لمس، ذائقہ اور بو کی پانچ حالتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ کوئی احساس بھی محسوس کرنے والے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ جس کو ہم رنگ کہتے ہیں وہ احساس سے جدا کوئی شے نہیں۔ جب تک احساس کی قوت موجود نہ ہو رنگ، آواز وغیرہ کی کیفیتیں پیدا نہیں ہو سکتیں۔ حواس کے بغیر دنیا کی ہستی ماننا ایسا ہی عجیب ہے جیسا کہ خیال یا خوشی تو موجود ہو لیکن اس کو جاننے اور محسوس کرنے والا کوئی نہ ہو۔ حالانکہ خیال یا خوشی ایسی چیزیں ہیں جو کسی جاننے اور محسوس کرنے والے کے تعلق میں ہی ہستی اور معنی رکھ سکتی ہیں۔ اگر میں اپنے حواس کو دنیا کے سامنے سے ہٹا لوں تو یا اس سے الگ کر لوں تو یہ بے چاری خالی آئینہ کی طرح سولی رہ جاتی ہے۔ حواس ہی تو دنیا کے ہونے کا ثبوت ہیں۔ جب کوئی ثابت کرنے والا ہی موجود نہ ہو تو حواس کی ہستی ایک وہم سے زیادہ کچھ اور نہیں ہو سکتی۔

تمام رنگ روشنی کے اوصاف ہیں نہ کہ اشیاء کے کیوں کہ چیزیں تو رنگ کو صرف منعکس کرتی ہیں اور جب روشنی نہیں ہوتی تو اشیاء کا رنگ بھی نہیں رہتا۔ لیکن ناواقف لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رات کے اندھیرے میں بھی چیزوں کے رنگ ان کے اندر چھپے ہوئے رہتے ہیں۔ اسی طرح آنکھ، کان، ناک، زبان اور دھڑکدھڑکے راہ سے حسی نور بھی شکل، آواز، بو، ذائقہ اور لمس کا باعث ہوتا ہے اور جب ماستوں کی روشنی انہیں حاصل نہیں ہوتی تو پانچوں محسوسات اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ مثلاً اگر آگ کا ڈھیر بھی لگا ہو تو وہ جلد کے بغیر کوئی جلد یا درد کی حالت پیدا نہیں کر سکتا۔ اس لیے جلد اور آنکھ کے بغیر گرمی اور روشنی کا وجود ماننا بے معنی ہو گا۔ اور گرمی اور روشنی کے بغیر آگ کی ہستی بھی ثابت نہ ہو گی۔ تو معلوم ہوا کہ خارجی کائنات کی اپنی ذکوئی شکل ہے، نہ آواز، نہ اس میں تھپہ، نہ ذائقہ، نہ لمس۔ قدیم ہندوستان کے رشیوں، سنتوں اور صوفیوں نے اس صداقت کا تجربہ کیا تھا کہ صرف احساسات ہی نہیں بلکہ مکان، زمان اور شے بھی سہا بن (من) کے اندر موجود ہیں۔ جسے ہم خارج کہتے ہیں وہ بھی باہر نہیں۔



اور آتما میں کتنا مدد ہے نہ باہر۔

اس صداقت کے ذریعہ دنیا کی حقیقت میرے سامنے آجاتی ہے، اور یہ قلم بھی دور ہو جاتی ہے کہ دنیا ہمیں خوب صورت شکلیں دکھاتی ہے، میٹھے راگ سناتی ہے، لذیذ کھانے کھلاتی ہے، ہوا کے پتکے سے ہمیں ٹھنڈک پہنچاتی ہے۔ خوب صورتی، راگ، مٹھا کس، ٹھنڈک وغیرہ دنیا میں نہیں بلکہ ہمارے اندر کی ہی چیزیں ثابت ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ مکان، زمان، دراصل علت و معلول بھی ہمارے ذہن کے اندر ہی موجود ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں مہر شش و ششٹ کا ایک مار فاد قول صادق آتا ہے کہ ”جیویں دوشو ہے، دوشو میں جیو نہیں“ اب معلوم ہوا کہ ”میں ہوں“ ایک اور ادویت ہوں۔ یہ ساری دنیا میرا ہی عکس ہے۔ عکس تو صرف معلوم ہوتا ہے، حقیقت میں ہوتا نہیں۔ بلکہ صرف منفی ہستی رکھتا ہے۔ یہ دنیا میری ذات سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ میرے تعلق میں سچ ہے۔ مجھ سے الگ ہو کر جھوٹ ہے ”میں“ ہی اس کی جان، شان اور طاقت ہوں۔ میرے گنوں کا عکس مجھ میں ہی میرے ذہن اور حواس کے روبرو پڑ رہا ہے۔ اسی لیے یہ دنیا مجھ اس قدر پیاری لگتی ہے۔ اور میرے حواس اور ذہن کو اپنے مطالعہ کے لیے بے قرار کرتی ہے۔ اور جب میں دنیا کا مطالعہ کرتا ہوں تو اس میں اپنے آپ ہی کو ڈھونڈتا ہوں۔ اپنے ہی حسن، ترتیب اور قانون کی تلاش کرتا ہوں۔ اور جا بجا ان کے نشان پا کر باخبری یا بے خبری میں اپنے آپ کو ہی پاتا اور مسرور ہوتا ہوں۔

یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ شکل، ذائقہ، بود و غیرہ یہ سب حاستوں کے ہی محسوسات ہیں تو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ حاستے خود کوئی شکل و صورت نہیں رکھتے۔ آنکھ، کان، اتاک وغیرہ جانے نہیں ہیں۔ بلکہ حاستوں کے عمل کے آلات ہیں۔ درحقیقت حاستے علمی ہستی رکھتے ہیں۔ یعنی یہ جاننے کی طاقتیں ہیں۔ جاننے کی یہ پانچوں شکلیں ذہن کے اندر ظاہر ہوتی ہیں۔ ذہن کی ہستی بھی علمی اور خیالی ہے۔ اس کی طاقتوں میں ایک ہی علمی یا خیالی نور مختلف طریقوں سے کام کرتا ہوا مختلف نام پاتا ہے۔ غرض کہ حاستوں اور ذہن رانستہ کرن میں علم اور خیال کے سوا اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔

اگر یہ دریافت کیا جائے کہ آخر یہ علم یا خیال کیا شے ہے تو اس کا جواب ہے کہ یہ آتما کی چمک ہے۔ جو شخص ذرا بھی سوچتا ہے وہ یہ یقین کرتا ہے کہ اپنے آپ میں سے خیالات اٹھتے رہتے

ہیں۔ علمی شعاع میں منتشر ہوتی رہتی ہیں۔ یہ خیالات یا علمی شعاعیں آتما یا ذات سے اس طرح جدا ہستی نہیں رکھتیں جس طرح کرنیں سورج سے۔ جس طرح ہر ایک کرن کے اندر سورج کے تمام گن موجود ہوتے ہیں، اسی طرح خیال کی ہر ایک لہر میں آتما کے تمام اوصاف موجود ہوتے ہیں۔ فکری اپنی قوت تخلیق کے ذریعہ ذہن، حواس اور ان کے آلات، احساسات اور لامحدود مکان و زمان کے ضروری سامان تیار کر لیتی ہے اور اس طرح آفتاب ذات کی ایک ایک کرن (ذہن) کے اندر الگ الگ تخلیق کا کھیل ہونے لگتا ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ میرا خیال ہی ذہن، حواس اور دنیا کے کھیل کی تخلیق کرنے والا ہے تو ساری دنیا خیالی ہو جائے گی۔ لیکن ہم دنیا میں محض خیالات کا کھیل نہیں دیکھتے بلکہ واقعی طور پر چیزوں کو محسوس کرتے ہیں۔ کیا ہمارا یہ محض خیال ہو سکتا ہے؟ کیا سورج، چاند، ستارے، خیالات ہیں؟ اس کا جواب ہر روز کے ہمارے تجربے سے دیا جاسکتا ہے جو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے کہ خیال کے اندر واقعی چیزوں کو پیدا کرنے کی طاقت موجود ہے۔

جب ہمیں خواب آتا ہے تو اس میں ہمارا خیال ہی کل چیز پیدا کر لیتا ہے۔ وہاں سورج چمکتا ہے، ہوا چلتی ہے، بادل گر جتے ہیں، اور جب تک خواب رہتا ہے اور ان تمام چیزوں کا تجربہ ایسا ہی واقعی معلوم اور محسوس ہوتا ہے جیسا کہ عالم بیداری میں دنیا کی چیزوں کا۔ اس میں اپنا خیال ہی پتھر کی سختی، آگ کی گرمی، پانی کی ٹھنڈک کی شکل میں نمودار ہو جاتا ہے۔ اپنا علم یا خیال ہی یہ تمام شکلیں قبول کر لیتا ہے۔ اس حالت میں جو کچھ بھی محسوس ہوتا ہے وہ اپنا ہی چمکار ہوتا ہے۔ اور اپنی ذات سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خواب کی حالت تو بیداری کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اور دماغ میں خارجی اشیاء کے نقوش ہوتے ہیں۔ جو خواب میں نظر آتے ہیں۔ مگر یہ اعتراض ٹھیک نہیں ہے۔ خواب میں ہم دماغی نقش نہیں دیکھا کرتے۔ ہم آنکھیں بند کر کے اپنے دماغی نقش کے ذریعہ پہاڑ کو یاد کر سکتے ہیں۔ مگر اس تصور میں سختی کہاں ہوتی ہے۔ اس طرح آگ کا دماغی نقش جلن نہیں پیدا کر سکتا۔ خواب میں تو ہم واقعی چیزوں کا وہ بہتر تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ واقعی طور پر اس وقت دکھ محسوس کرتے ہیں یا غور سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خیال میں واقعی طور پر چیزوں کو پیدا کرنے کی طاقت موجود ہے۔ اپنے اندر سے



خیال اسٹھ کرنا نظر اور منظور بن جاتا ہے۔ یعنی ایک طرف ذہن اور حواس اور دوسری طرف دنیا کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اپنے آپ میں خود ہی آلات بن کر ان میں سے اپنے جوہروں کو دیکھ کر تا ہے۔ البتہ خواب کی حالت اس لیے عارضی ہوتی ہے کہ اس کے پیدا کرنے والے خیال کے پیچھے شخصی ذہن موجود ہوتا ہے۔ اور عالم بیداری کے اس قدر پائدار ہوتے کا باعث یہ ہے کہ اس کو پیدا کرنے والا خیال برادر راست آتما سے نکلتا ہے۔ اس طرح خواب اور بیداری کی حالتیں میرے خیال سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر میری ذات کے مقابلہ میں اور میری ذات سے الگ ان کی کوئی ہستی ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سب کچھ میرے اندر ہے اور میری چمک ہے۔

خواب کی تمثیل کو صحیح طور پر سمجھنے کے بعد تمام کائنات آتما ہی آتما دکھائی دیتی ہے۔ روئی کا وہم مٹ جاتا ہے اور اپنی وحدت اور کمال کا تجربہ ہونے لگتا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ آتما ہی سے خیال اٹھتا ہے۔ یہی خیال آتما کے سہارے اور آتما کے نور کشف میں کئی ایک صورتیں اختیار کر کے انتہ کرنا یا حاستہ باطنی کا نام پاتا ہے۔ انتہ کرنا سے بیرونی حاسوں کی شعاعیں نکلتی ہیں۔ اور ہر ایک حاستہ کی شعاع مکان، زمان اور علیت سے گزر کر اپنے اپنے جوہر ظاہر کرتی ہے۔ مگر یہ تمام عمل آتما کے اندر آتما کے سہارے اور آتما کے نور سے ہوتا ہے۔ ہر درجے اور ہر حالت میں وہی ہستی اور وہی نور موجود ہے۔ ہر شکل اور ظہور میں آتما ہی چمکتی ہے۔ اور تمام اشیاء، صفات، حواس، اور خیالات کا سرچشمہ ہونے کے باوجود وہ ان سب سے جدا اور روحانی طور پر سب سے بلند تر رہ کر ہمیشہ قائم رہتی ہے۔

کائنات کے وجود کی دلیل بھی آتما کی فطرت میں موجود ہے، جس طرح بیج کے اگنے کا اصل سبب بیج سے باہر تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے اندر وہی جوہر خود بخود ظاہر ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور مناسب موقع پاتے ہی ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح آتما کے اندر وہی گن بھی چھپے نہیں رہ سکتے۔ بیج کو تو بیرونی حالات کی موافقت درکار ہوتی ہے، مگر آتما کے لیے تو کچھ بھی باہر نہیں۔ کیوں کہ وہ ایک اور ادویت ہے۔ اس کے غیر کا امکان ہی نہیں۔ مکان، زمان اور علیت بھی آتما کی چمک ہے۔ آتما سے باہر کہاں، کب، کیا اور کیسا کے سوال اسٹھ ہی نہیں سکتے۔ کیوں کہ خود غار حیت بھی آتما سے باہر نہیں ہے۔

ہر کرن سورج کے گنوں اور ہر قطرہ سمندر کے صفات کا بتا دیتا ہے۔ اسی طرح ہر ایک شخص

اپنے وجود کے مطالعہ سے سمجھ سکتا ہے کہ ظاہر ہونا، چمکنا آتما کی فطرت ہے۔ آتما اس کائنات کو کسی بیرونی تحریک یا اندرونی غرض سے پیدا نہیں کرتی بلکہ فطرتی طور پر کائنات کی شکل میں تخلیق ہے۔ کائنات آتما سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی۔

ساری خلقت آتما کی ہی روشنی ہے۔ روشنی کے اظہار کے لیے اس کی ضد کا ہونا لازمی ہے۔ ہمارا تجربہ ہے کہ کسی شے کی تخلیق کے لیے ضدین کا ہونا ضروری ہے۔ اگر تضاد موجود نہ ہو تو آتما کے گنوں کا ردِ شن ہونا ممکن نہیں۔ اگر دنیا میں اندھیرا موجود نہ ہوتا تو روشنی کے وجود ہونے پر بھی کسی کو اس کے وجود کا خیال تک نہ آتا۔ اگر کہیں خرابی موجود نہ ہوتی تو خوبی کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ دھرم کے ساتھ ادھرم، گیان کے ساتھ اگیان، اسکھ کے ساتھ دکھ، روح کے ساتھ مادہ، زندگی کے ساتھ موت موجود ہے۔ ہر حالت میں کسی شے کے اظہار کے لیے اس کی ضد درکار ہوتی ہے۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے کیوں کہ یہ اس کی فطرت میں داخل ہے اور جب تک تضاد نہ ہو امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور امتیاز نہ ہو تو کسی چیز کا اظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ وجود کے اظہار کا ایک فطری طریقہ ہے۔ کائنات کی ہر ایک شے اور تخلیق کی ہر ایک حالت اس بات کو ثابت کر رہی ہے کہ قانون تضاد کے بغیر کائنات کا ظہور ناممکن ہے۔ اس لیے اس قسم کے سوال تو اٹھانے نہیں جاسکتے کہ جب آتما میں ظلم ہے تو دنیا میں جہالت کہاں سے آئی، وہ عین پاکیزگی ہے تو دنیا میں ناپاکی کہاں سے آگئی، وہ عین سرور ہے تو یہ عالمگیر مصیبت اور دکھ کہاں سے آگیا۔ قانون تضاد کی اس غلط فہمی نے مام طور پر لوگوں کو آتما گیان سے محروم یا منحرف کر رکھا ہے۔ آتما کی فطرت ہی روشنی پھیلانا ہے۔ اس میں کیوں کے سوال کی گنجائش نہیں ہے اور روشنی پھیلنے کے لیے قانون تضاد کی کارکردگی ضروری ہے۔ اندھیرا روشنی کو ظاہر کر دیتا ہے، مگر روشنی کے مکمل ظہور کے لیے تضاد کے علاوہ اختلاف کا ہونا بھی ضروری ہے۔ روشنی اندھیرے کے مقابل میں ظاہر ہوتی ہوئی اپنے حسن کو بے شمار رنگوں کے ذریعہ ظاہر کرتی ہے۔ اسی طرح آواز خاموشی کے مقابل میں ظاہر ہو سکتی ہے، مگر جب تک کہ اس کے سروں کے بے انداز اختلاف موجود ہوں وہ اپنا رنگ نہیں سنا سکتی۔ حیات بھی اپنے آپ کو مختلف اعضاء کے ذریعہ پوری طرح ظاہر کرتی ہے۔ ایک ہی مالگیر طاقت نے آواز، روشنی، گرمی، مقناطیس، اور برق وغیرہ کی متعدد شکلیں اختیار کر رکھی ہیں۔ ہر ایک ذہن اپنے آپ کو بے شمار خیالات، جذبات، خواہشات اور ارادوں میں ظاہر کرتا ہے۔ بچہ اپنے معنی جھوٹوں کے پورے اظہار کے لیے مختلف صورتیں



اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح آتما انتہا ارادے، زندگی، طاقت، دانائی، خوب صورتی، محبت، پاکیزگی اور سرور کی مخزن ہے۔ یہ تمام صفات صرف تضاد کے اصول کے ذریعہ ظاہر نہیں ہو سکتیں بلکہ ان کے مکمل ظہور کے لیے اختلاف (سبید) کا ہونا بھی لازمی ہے اختلاف آتما کی ایک شان ہے۔

جب ہم جانی پہپانی چیزوں کے تعلق میں ان کو جاننے والی ذات کا خیال کرتے ہیں تو اس میں تمام چیزیں اگر اس طرح ملتی ہیں جیسے سورج میں کنکس اور ذہن میں خیالات۔ یہ بے شمار شکلیں اگرچہ تضاد اور اختلاف کے ذریعہ ہی اپنی ظہوری ہستی رکھتی ہیں، مگر اس سے آگاہ نہیں ہیں۔ ان کے تمام تضاد اور اختلاف کو دیکھنے والی نظر ان سب سے اوپر ہے اور اس نظر کے اعتبار سے ہی ان کا باہمی تضاد، اختلاف اور ظہوری وجود معنی رکھتا ہے۔ اس لیے اس نظر میں تمام رنگوں اور شکلوں کی ایک ایسی وحدت موجود ہے جو ان کے باہمی تضاد اور اختلاف پر بھی مادی ہے۔

اسی طرح آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد میں رہنے والے حاشے ایک دوسرے کو نہیں جانتے۔ ان کا ظہور بھی اختلاف کے اصول پر مبنی ہے۔ اس اختلاف کو جاننے والا مائے شرک "من" ہے جو ان کے باہمی تضاد اور اختلاف کو دیکھتا ہے اور جس میں تمام مائتوں اور محسوسات کی وحدت ہے۔

پھلے، بُرے، اعلیٰ، ادنا، پاک، ناپاک، صحیح اور غلط خیالات طرح طرح کی تجویزوں، خواہش اور ارادے سب کے سب ان ہی دو اصول کی مدد سے اپنا ظہوری وجود رکھتے ہیں۔ ذہنی دنیا کا سارا تضاد اور اختلاف جاننے والی ذات کے تعلق میں ہی معنی اور ہستی رکھتا ہے جاننے والی ذات میں ہی ہستی، علم، سرور، حسن، قانون اور مقصد کی انتہائی وحدت ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ کل تضاد اور اختلاف کی تہ میں اس سے اوپر وحدت کا ملہ موجود ہے۔ یہاں نہ تو کسی قسم کا فصل ہے اور نہ کسی سے جدائی۔ آتما سے جدائی اور فصل کا خیال تو ایک وہم اور بہت بڑا دھوکہ ہے۔ آتم گیان کا مقصد اسی دھوکے کو دور کرنا ہے۔ کل کائنات کو دھوکہ کھ کراؤ کی اٹل جوت کو پھونک سے بھانے کی کوشش آتم گیان کا مدعا نہیں ہے۔ حسی نظر سے ساری کائنات ایک زبردہ جسم ہے جہاں سب کا سب کے ساتھ وصل ہے۔ وہی کائنات ذہنی نظر سے عین شاعری، مصوری اور موسیقی ہے، اور حقیقی نظر سے وہی عین ذات، عین کشف اور

عین سرور ہے۔

تمام اضداد آتما کی روشنی کے مختلف مدارج ہیں۔ چناں چہ جاندار، بے جان، متحرک، ساکن، لطیف، کشیف، بیداری، خواب، ساکار، نراکار، ہستی، نیستی، پستی، بلندی، دکھ، سکھ، محدود، غیر محدود، جزو کل، ذہن، مادہ اور "میں" اور "تو" کے اختلافات کا اتحاد آتما کے اندر ہے۔ تمام اضداد ایک دوسرے کی نسبت سے معنی رکھتے ہیں۔ ان کی ظاہر اجدائی بھی روحانی یکتائی کے سہارے ہے۔ تجربہ کرنے والی آتما جو عین کشف ہے ان تمام اختلافات کو مانتی ہے اور تمام انیسیتوں سے روحانی طور پر بلند تر ہے۔ یہ سب اختلافات آتما سے ہی ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن آتما میں دکھائی نہیں دیتے۔ آتما کو کسی ایک ضد کے ایک طرف رکھنا جہالت ہے۔ صرف ایک اشارہ کی خاطر ابتدائیں آتما کو غیر محدود دکھا جاتا ہے۔ اصل میں وہ محدود اور غیر محدود کی نسبت سے بھی اونچی ہے یہ دونوں اس کی جھلک ہیں۔ اشیا کو ظاہر کرنے والے الفاظ بھی نسبتی ہوا کرتے ہیں۔ لفظوں کی مدد سے آتما کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ مگر ہم اس کو ظہوری اشیا کی طرح بیان نہیں کر سکتے۔ آتما کے گیان کے لیے ہمیں چاہیے کہ کسی اختلاف کے ایک پہلو پر ذہن لگ جائیں جہاں تک اضداد کی رسائی ہے اور زبان اور خیال کی پہنچ ہے وہاں تک آتما کا صرف پردہ کاش ہے۔ آتما تو عین ذات ہے۔ آتما کا پردہ کاش ہی آتما کے درشن میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ پردہ کاش میں اضداد کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ اضداد ہی دنیا کو وجود واحد اور ایک ہی ذات کا ظہور بنا کر کرنے میں حائل ہو جاتے ہیں۔ طالب علم دنیا میں نیکی بدی، گناہ، آگیاں، سکھ، دکھ، روشنی، تاریکی وغیرہ کے تضادات دیکھ کر آتما کے ایک اور ادویت ہونے میں شک کرتا ہے لیکن ذرا غور کرنے کے بعد اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ تمام اضداد ایک دوسرے کے تعلق میں ہی معنی اور مستی رکھ سکتے ہیں۔ مثلاً برق کی مثبت اور منفی طاقتیں ایک دوسرے کی ضد میں ظاہر ہوتی ہوئی لیکن اندر سے وہ اسی طرح ایک اور واحد ہوتی ہیں۔ جیسے ایک جسم کی دو آنکھیں اور دو بازو۔ ان کا تضاد ظاہری ہے باطنی نہیں۔ اسی طرح ذہن اور مادہ بھی تضاد معلوم ہوتے ہیں۔ مگر اصل میں ایک درخت کی دو شاخوں کی طرح ہیں۔ قدرت کے جاننے میں ذہن اپنے آپ کو ہی مانتا ہے۔ طاقت اور مزاحمت ایک دوسرے کے تضاد ہونے پر بھی ایک دوسرے کے دم سے جیتے ہیں۔ اور اصلیت میں دونوں ایک ہیں۔ ہر ایک نسبت اور ضد کسی گہری یکتائی اور وحدت کے سہارے ظاہر ہوتی ہے۔



ہم اپنے وچار سے اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ تمام کائنات آتما کا برکاش ہے۔ کائنات کی عظمت آتما کی عظمت ہے۔ دنیا کی طاقت آتما کی طاقت ہے۔ دنیا کی چمک آتما کی چمک ہے۔ اب کائنات کی آرسی میں اپنا ہی نورانی اور بشاش چہرہ نظر آتا ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ اپنے ہی عکس کو جھوٹ یا فضول کہا جائے۔ کیوں کہ اگر کائنات کو فضول یا دھوکا مانا جائے تو آتما کی عظمت بھی وہم باطل ٹھہرے گی۔ اگر یہ مجسم طاقت، حسن، محبت کائنات ایک دھوکا ہے تو آتما کے حقیقی ہونے کا بھی کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ مارت کامل کے لیے تمام خلقت باطنی ہوتی ہے۔ اور اسی کی امداد سے گیانی اپنی آتما کی عظمت، طاقت اور چمک سے آگاہ ہوتا ہے۔ اگر دنیا کی اشیاء ہر آن بدل رہی ہیں تو اس سبب سے اس کو باطل کہنا مناسب نہیں۔ اس کی تبدیلی تو آتما کے نئے سے نئے لاتعداد گنوں کے برکاش کے لیے ہے۔ اگر آتما کے گن محدود ہوتے تو چراغ عالم کبھی کبھک گیا ہوتا۔ مگر اب دم بدم اس لیے روشن ہو رہا ہے کہ اس کی تہ میں آتما کا کبھی دگھٹنے والا تیل موجود ہے۔ دنیا تو آتما کی وجہ سے ابدی طور پر زندہ ہے اور اس کے لیے نئی سے نئی تخلیق کا سامان فراہم کرتی رہتی ہے۔ اس لیے اگر ”میں“ عین وجود ہوں تو دنیا کا وجود بھی صحیح ہے۔ اگر ”میں“ عین شعور ہوں تو دنیا بھی ذی شعور ہے۔ اگر ”میں“ عین سرور ہوں تو یہ عالم بھی عین سرور ہے۔ البتہ مجھ (آتما) سے الگ یہ کوئی ہستی، حقیقت اور واقعیت نہیں رکھتی۔ میرے ہونے سے یہ ہست ہے، مجھ سے جدا ہو کر کبھی ہوئی ہی نہیں۔ آتم گیان روئی کا حکم دور کر دیتا ہے اور غیریت کا پردہ پھاڑتا ہے، لیکن دنیا کو باطل قرار نہیں دیتا۔ بلکہ گیتا میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ ”میں سب جان داروں کے دل میں موجود رہنے والی آتما ہوں۔ اور ہر ایک وجود کا آغاز، وسط اور انجام بھی میں ہی ہوں“ آتم گیان جہاں کائنات کی مناسب قدر کرتا ہے وہاں اس کے مقابلہ میں آتما کی بڑی ہی عظمت بھی بتاتا ہے۔ اس لیے آتم گیانی کائنات کی اشیاء اور ان کی لذتوں کے لیے نہیں زندہ رہتا۔ بلکہ اپنے آپ کو چمکانے اور روشن کرنے کے لیے یہی زندہ نجات ہے۔

یہ کتاب وید، اپنشد، چار واک، بڑھ، جین اور ہندو فلسفہ کے چھ نظامات اور سکھوت گیتا پر مشتمل ہے۔ آتمک ہندو فکر کے چھ نظام ہیں۔ سانکھ، یوگ، وشک، نیاں، مہمانسا، ویدانت، سانکھ اور یوگ ایک ہی نظام کے دو نہر ہیں۔ وشک اور نیاں آتمک عمل کے لیے مرکب ہو گئے کہ اب ان کو ایک ہی نظام سمجھا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ چند آسٹک نظامات نویں صدی میں فروغ پائے گئے۔ اس سلسلہ کا آغاز غالباً اپنشد کے زمانہ میں ہوا۔ لیکن اس زمانہ میں ان کی دل چسپی صرف مذہب اور اخلاق تک ہی تھی۔ ممکن ہے کہ یہ نظامات مابعد الطبیعیاتی نظریات سے متلازم ہوں۔ لیکن ایسی کوئی تصنیف دست یاب نہیں ہوتی جس میں باقاعدہ طور پر اس کا ذکر ہو۔ البتہ ایک مشہور اور معروف کتاب سبھگوت گیتا ہے یہ کتاب ہندو فکر کا زبردست شاہکار تصور کی جاتی ہے۔ یہ نظم ہے اور اس میں گھٹے الفاظ میں اخلاق، مذہب اور مابعد الطبیعیاتی مسائل کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ طریقوں اور نظاموں کے پابند نہ ہونے کے باعث اس میں بیان بہت دل چسپ ہو گیا ہے جو بہ نسبت معقولیاتی اور باقاعدہ ہندو فکر کے اپنشدوں کے طریقے سے زیادہ مماثل ہے۔ اس کے اندر عرفان کا ایک دریا کونے میں بند ہے۔ توحید کا بلند ترین تصور، روح انسانی کا روح کل سے واسطہ، زندگی اور موت کا راز، جسم اور روح کا تعلق، علم اور عمل کی باہمی نسبت، جذبات اور عقل کا رشتہ، صلح اور جنگ کا فلسفہ، غرضیکہ حیات اور مادے حیات کا شاید ہی کوئی اساسی مسئلہ ایسا ہو جو اس کے اندر موجود نہ ہو۔ گیتا کا بنیادی نظریہ قرآن کریم اور تصوف اسلامی کے نظریہ سے بہت قریب ہے۔ ہندوؤں کے شاستروں میں یہی ایک کتاب ہے جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو دین قدیم کی اصلی وحدت سے آشرہ کرتی ہے۔

نویں صدی سے یہ کوشش جاری تھی کہ ان الگ تھلگ آسٹک تصورات کو مابعد الطبیعیاتی نظریات کے ذریعہ اس طرح مضبوط بنایا جائے کہ یہ مذہبی فرقوں کے کس اجزاء متصور ہو سکیں۔ یہ ہیں وہ خدا پرست نظام جو دیشنو فلسفے کے مختلف مذاہب کے نام سے پکارے جاتے ہیں ان کے اکثر مفکرین کا ادعا ہے کہ ان کے نظام خود اپنشدوں سے ماخوذ ہیں۔ اور اس طرح ان کی تعبیر کرنے کے لیے اپنشدوں کی شرحیں لکھی گئیں۔ اور ”برہم سوتر“ کی بھی تشریح کی گئی، حوئلہ اپنشد کی قدیم شرح ہے۔ ان دیشنو مفکرین کی تصانیف کے علاوہ ایک اور وحدت پرست جہالت کی تصانیف ہیں جن کی حیثیت انتخابی ہے۔ یہ بھی اپنا مانند اپنشدوں کو بتاتے ہیں۔ یہ ”شیو غنہ“ اور ”تنتر“ کے نام سے موسوم ہیں۔

ہندی فلسفہ کے اہم نظامات کا ابتدائی زمانہ ۷۰۰ ق۔ م سے ۱۰۰ یا ۲۰۰ ق۔ م تک ہے ان کی اضافی خدمات کا بیان کرنا بے حد دشوار ہے۔ اس لیے کہ قدیم فلسفیانہ ادب کا کثیر حصہ معدوم



ہو گیا ہے۔ یہ اگر مستر آجاتے تو ہم باہمی روابط کے لحاظ سے ہر ایک نظام کے ابتدائی نشوونما کے مدارج کا تعین کر سکیں گے۔ لیکن مجبوری کی صورت میں ابتدائی نظام فلسفہ کی پیدائش کے بارے میں صرف چند غما کے کینچنہ کافی ہے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا نظامات فلسفہ اہم تر قیامتے رہے۔ اکثر تو سترہویں صدی تک اپنی اصل حالت میں استفادہ اور شاگرد کے مسلسل دورے پڑھائے جاتے تھے۔ اب بھی ہر ایک نظام فلسفہ اپنے مامی رکھتا ہے۔ لیکن اس زمانے میں لوگ نئی کتابیں لکھنے کی طرف متوجہ نہیں۔

---

## وید

وید اپنے جامع مفہوم کے لحاظ سے کسی خاص کتاب کا نام نہیں بلکہ ایک مقدس اور وسیع ادب ہے جو تین ہزار سال یا اس سے بھی زیادہ کا خیال کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کے ابتدائی حصے کب وجود میں آئے۔ کس ملک کا خیال ہے کہ ویدوں کا زمانہ بارہ سو سال ق۔ م ہے۔ ہیک کا قیاس ہے کہ دو ہزار چار سو ق۔ م ہے اور تلک کے خیال میں ویدوں کا زمانہ چار ہزار ق۔ م قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی قطعی طور پر صحیح نہیں ہو سکتا۔ ایک نامعلوم قدیم زمانے سے وید روایتا پہنچے ہیں۔ عام طور پر یہ خیال تھا کہ وید کسی انسان کی تحریر نہیں بلکہ یہ تو خدا نے رشیوں کو سکھاتے ہیں یا ان کو الہام ہوتے جو منتروں کے دیکھنے والے (منتر درشتا) تھے۔

جب وید بظاہر ہوتے تو غالباً اس وقت ہندوستان میں تحریر کا رواج نہیں تھا۔ لیکن شاگردوں کے محتاط جوش کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے اپنے استادوں سے ویدوں کو سن کر حفظ کر لیا اس لیے ان کو "شروتی" بھی کہا جاتا ہے اور ہزار ہا سال کے بعد بھی بڑی ایمانداری کے ساتھ ہم تک پہنچائے گئے ہیں۔ ویدوں کو ہندوؤں کے تمام فرقوں میں سب سے اعلیٰ مذہبی سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہندو فلسفہ کے لطائف نہ صرف ویدوں کی تقلید کرتے ہیں بلکہ ہر ایک نظام فلسفہ کے طرف دار دوسروں کے سامنے دلیل پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کے نظام کی فوقیت اس لیے ہے کہ وہ ویدوں کی پوری پیروی کرتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں بھی وہ قوانین جو ہندوؤں کی معاشرتی، قانونی، خانگی، مذہبی رواج کو منظم کرتے ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم ویدک تعلیمات کی باقاعدہ یادداشتیں



ہیں۔ پوجا پاٹ میں جو دمائیں بڑھی جاتی ہیں وہ سب ویدک نظموں کا انتخاب ہیں۔ ایک پتکا مذہبی ہونے کی وجہ سے تو بہت پرستی چھوڑ سکتا ہے لیکن وہ ویدک عبادتوں یا دوسرے لازمی رسوم کو ترک نہیں کر سکتا۔ آج بھی بہت سے اشخاص ویدک گیتے (قرآنی) اور ویدک رسوم کے لیے ہزار ہا روپیہ خرچ کرتے ہیں۔ سنسکرت کا تمام ادب جو ویدوں کے بعد مرتب ہوا۔ خود اپنے جواز کا انحصار ویدوں پر رکھتا ہے اور ان کو مستند سمجھتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ وید ازمنہ گزشتہ کا مردہ ادب ہیں۔ بلکہ اب بھی وہ تمام ادب کا اقتدار و منبع تصور کیے جاتے ہیں۔ ان کی ضیا پاشی کسی زمانہ میں بھی موقوف نہیں ہوئی اور اب بھی پکے ہندو کی مذہبی زندگی ویدک زندگی کا عکس ہے۔

اس وسیع ادب کو ہم زمانہ زبان اور موضوع کے نقطہ نگاہ سے چار قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ مثلاً ”سمہتا“ یا مجموعہ نظم (۲) ”برہمن“ یا وہ ادب جس کو آداب عبادت کی خاصیت والا سمجھا جاتا ہے۔ اور جو مشروں کے بعد کے زمانہ کا ہے (۳) ”آرنیک“ وہ ادب جو ان پڑھوں کے لیے لکھا گیا جو بنیاد پر چلے ہوں اور مکمل رسوم کے ساتھ قرآنیوں کو ادا کر سکتے ہوں (۴) ”اپشیدہ“ یا پوشیدہ تعلیم۔

سمہتا یا مجموعہ نظم کل چار ہیں۔ رگ وید، سام وید، بھر وید، اتھرو وید۔ ان سب میں رگ وید سب سے قدیم ہے۔ سام وید بجز چند نغموں کے رگ وید پر مشتمل ہے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ مقررہ راگوں کے ساتھ گیتے میں گائے جائیں۔ اس لیے اس کی کوئی عملی آزاد قیمت نہیں ہے۔ اس کو بھجن کی کتاب کہتے ہیں۔ سام وید کے بھجنوں کی ترتیب ایسی ہے کہ سوا گیتے (قرآنی) کے وقت موقع محل کے لحاظ سے گائے جائیں ”بھرو وید میں رگ وید کی بہت سی پچائیں (نظمیں) ہیں۔ اور اس میں بہت سے ابتدائی اصول بھی ہیں۔ ان کی ترتیب اس طرح ہے کہ وہ مختلف مذہبی قرآنیوں کے وقت پڑھی جاتی ہیں۔ اس لیے ان کو گیتے کی دمائیں بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں نظمیں ان دیوتاؤں کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہیں جن میں ان کی تعریف کی گئی ہے۔ مثلاً پہلے تمام نظمیں ”اگنی“ یا آگ دیوتا کے نام سے مخاطب کی گئی ہیں جو پتھا مجموعہ ”اتھرو وید“ ہے۔ غالباً اس کی موجودہ صورت رگ وید کے بعد مرتب کی گئی ہے لیکن اصل جیسا کہ پروفیسر میک ڈونل کا خیال ہے ”وہ نہ صرف رگ وید سے مختلف ہے بلکہ فکر کی بے حد ابتدائی حالت کو پیش کرتا ہے۔ اگر وید کا تعلق تمام تراغلا دیوتاؤں سے ہے

بنے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ نہایت شایستہ اور مقدس جماعت ہیں اس کے برعکس  
اتھرو وید تو منتر جنت کی کتاب ہے جس میں شیطانی عالم سے فریاد کی جاتی ہے اور جادو کے  
تصورات سے معمور ہے جو ادا درجہ کے لوگوں میں عام تھا۔ وید بہت ہی قدیم ہے۔ رگ  
وید اور اتھرو وید اپنے مشمولات میں ایک دوسرے کو مکمل کرتے ہیں۔ اور بظاہر چاروں  
ویدوں میں یہ دونوں سب سے اہم ہیں۔“

(تاریخ ادب سنسکرت مصنف میک ڈونل ص ۳۱)

”سمہنتا“ کے بعد دینی کتب پیش ہوئیں جو ”برہمن“ کے نام سے موسوم ہوئیں۔ یہ شریں  
ہیں اور ادنی حیثیت سے مختلف اور میز ہیں۔ ان میں ان لوگوں کے لیے مختلف رسوم کی اہمیت  
کی تشریح کی گئی ہے جو ان سے واقف نہیں ہیں۔ میک ڈونل کا خیال ہے کہ برہمن ایسے زمانہ  
کا اظہار کرتے ہیں کہ جس وقت تمام عقلی جدوجہد قربانیوں، ان کے رسوم کے ذکر، ان کی قدرو  
قیمت پر بحث اور ان کے ماحول و اہمیت پر غور کرنے پر مبذول تھی۔ یہ ادب ادعائی بیانات  
اور قربانی کی تفصیل کے بارے میں نہایت بلند پروازی پر مشتمل ہے۔ ابتدا میں قربانی کی  
رسمیں ایسی مکمل حالت میں دیکھیں لیکن جب سمجھنے کے مجموعے نسل بعد نسل روایتا پہنچتے رہے  
تو رسوم زیادہ پیچیدہ ہوتی گئیں۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ مختلف قربانیوں کے فرائض کو خاص  
خاص پروہت کے طبقوں میں تقسیم کر دیا جاتے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ذات پات کا نظام قائم  
ہو رہا تھا اور مذہبی لوگ قربانی اور اس کے مکمل رسوم کی طرف زیادہ راغب تھے۔ اس  
طرح آزاد تصوری فکر قربانی کی پابندی مادی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک بے حد خیالی، مقدس اور  
علاقہ نظام وجود میں آگیا۔ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ۵۰۰ ق۔ م سے قبل برہمن کا زمانہ  
ختم ہو جاتا ہے۔

”برہمنوں کی مزید ترقی کے طور پر“ آریکوں کی تصنیف ہوئی ہیں غالباً یہ کتابیں ان  
بوڑھوں کے لیے لکھی گئی ہیں جو بن باس لے کر جنگلوں میں چلے گئے ہوں اور مکمل رسوم کے  
ساتھ قربانیوں کو ادا کر سکتے ہوں۔ مکمل رسوم کے لیے بہت سے لوازم کی ضرورت ہوتی  
ہے جن کا دست یاب ہونا جنگل میں ممکن نہیں ہو سکتا۔ ان تعانیف میں ان مراقبوں کا ذکر  
ہے جن میں چند علامات ہوتی ہیں، جو بے حد فوقیت رکھتی ہیں۔ رفتہ رفتہ اس اعلیٰ دستور  
اعمال نے قربانی کی قائم مقامی کی اور ایک حصہ میں مکہ دار لوگوں کے رسمی نصوصات کم ہوتے



لگے اور تدریج صداقت کی نوعیت کے متعلق فلسفیانہ خیالات کا آغاز ہو گیا۔ اس طرح آرنیک کے زمانے میں آزاد خیالی نے آہستہ آہستہ رسوم کی پابندیوں کو ہٹا کر اپنشدوں کے لیے راستے ہموار اور ویدوں کے فلسفیانہ جملہ ٹیم کا احیا کیا اور ان کو اس طرح ترقی دی کہ اپنشد ہندو فلسفہ کا اخذ ہو گئے۔ روایت کے مطابق اپنشد برہمنوں میں شامل ہیں۔ عام طور پر یہ برہمنوں کے آخری باب مجھے جاتے ہیں۔ لیکن اپنے انکار و تاثرات میں وہ ہنسیادی طور پر مختلف ہیں۔ اس کے علاوہ اپنشد کی اہمیت بہت زیادہ ہے، اتنی زیادہ کہ ان کو ہندی فلسفہ کا سرچشمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے اس کا ذکر الگ ہی ہونا چاہیے۔ اگلے باب میں ہم اس سے بحث کریں گے۔ یہاں ہم اپنی توجہ کو صرف ماقبل اپنشد کے موضوع خیال تک محدود رکھیں گے۔

ہرگ وید کے تقریباً تمام نئے دیوتاؤں کی تعریف میں ہیں۔ ان کی سماجی حیثیت کی اہمیت ثانوی ہے۔ کیوں کہ اس کا ذکر دیوتاؤں کی بھگتی کے احساس کے اظہار کے لیے کیا جاتا ہے۔ بہر حال دیوتا ان کو کہا جاتا ہے جو فطرت کی قوتوں پر قابو رکھتے ہیں۔ یا ان کو ان قوتوں کا جوہر بھی کہا جاسکتا ہے۔ وہ یونانی یا بعد کے ہندوستانی پرانوں کے ضمیاتی دیوتاؤں کی طرح کچھ معین، منظم اور منفرد خصوصیات نہیں رکھتے جس طرح طوفان، بارش، بجلی کے مانند فطرت کی قوتیں تمام ایک دوسرے کے ساتھ متحد اور متلازم ہیں۔ اسی طرح ان کے متعلق دیوتاؤں کی سیرت بھی اسی قسم کی ہے۔ دیوتا اگرچہ مختلف ہیں لیکن ان کو ایک ہی لقب سے مخاطب کیا جاتا ہے۔ صرف چند مخصوص صفات میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ پرانوں کے ضمیاتی دیوتا فطرت کی وجودی قوت کو کھوپٹے ہیں اور ان کے قہقہے انسانوں کی طرح خوشی اور رنج سے معمور ہیں۔ اس لحاظ سے یہ دیوتا سیرت اور کردار سے متصف ہو کر حقیقی انشخاص معلوم ہوتے ہیں اس کے برعکس ویدک دیوتا غیر شخصی نوعیت کے ہیں اور ان کی سیرت جو ظاہر ہوتی ہے وہ اکثر فطرت کی قوتوں کا اظہار ہے۔ مثلاً کیگی کہتا ہے کہ ”اگ“ یا ”اگنی“ ایسا دیوتا ہے جو نرم لکڑی میں پوشیدہ رہتا ہے گویا کہ کمرے میں پوشیدہ رہتا ہے جب تک کہ اس کو علی الصباح رگڑنے سے بلایا جائے۔ رگڑتے ہی وہ یکایک درخشاں روشنی کے ساتھ آشوب ہوتا ہے، ریگیہ کرنے والا اس کو لے کر لکڑی پر لگاتا ہے۔ جب بددھت اس پر پگھلا ہوا لکھی ڈالتے ہیں تو وہ چٹک کے ساتھ گھوڑے کی سی آواز دیتا ہے۔ جس سے انسان جھٹ کرتے ہیں اور اس کو اس طرح بڑھتا ہوا دکھنا ہوتا ہے جیسے کہ خود کی بہبودی اور سرسبزی کو بڑھتا

ہوا پسہ کرتے ہیں اور اس پر وہ تعجب کرتے ہیں جب کہ وہ ماضی کی طرح رنگ برنگ کی صورتیں اختیار کرتا ہے جو ہر طرف سے مادی طور پر خوب صورت ہے اور ہر سمت اس کا رخ ہے۔

”اس کی کرن ہر طرف دیکھتی ہے جو اس کی روشنی کی درخشاں ہے وہ خوب صورت چہرہ اپنی جھلک کے ساتھ حسن مطلق ہے اس کی آنکھیں پر چمک چمک کے اور پرتیرنے والی جھلک ہے۔ پس انہی کی کرنیں روشن چیز پر پڑتی ہیں اور مفقود نہیں ہوتیں۔“

(رگ وید مصنفہ کیگی ص ۳۵)

وہ ”ہوا“ (رات) کے بارے میں بیان کرتی ہے۔ اس کا احرام کر کے کہیں گے۔  
 ”وہ کس جگہ پیدا ہوا ہے اور کہاں سے آیا ہے۔ وہ دیوتاؤں کا جان بچل سانس ہے اور دنیا کا اکھوتا پیشا۔ دیوتا ہر جگہ اپنی مرضی سے حرکت کرتا ہے۔ اس کے چلنے کی آواز ہم سنتے ہیں۔ لیکن اس کی صورت سے کوئی واقف نہیں۔“

(رگ وید مصنفہ کیگی ص ۳۸)

فطرت کی قوتوں اور ان کے ظہور نے ویدک شعرا کے تخیل اور محبت کو مستقل کر دیا۔ خواہ وہ فضا کی جو طرت زمین پر ظاہر ہوں یا آسمان میں ہوں۔ پس بجز چند دیوتاؤں کے ویدک دیوتاؤں کی تقسیم ارضی، آسمانی، ہوائی میں کی جاسکتی ہے۔ بعض وقت تینتیس دیوتا شمار کیے جاتے ہیں اور اپنی سکونت کے لحاظ سے گیارہ، گیارہ کے تین گروہ میں ان کی درجہ بندی کی گئی ہے۔ (۱) آکاش یا آسمان کے دیوتا جیسے ”متر“ اور ”دژن“ (۲) بیچ ہوا کے دیوتا جیسے ”ایمر“ اور ”مردنس“ (۳) زمین کے دیوتا جیسے ”اگنی“ اور ”سوم“ ویدک دیوتاؤں کی کثرت کو دیکھ کر ایک سرسری طور پر دریافت کرنے والا ویدک مذہب کو کثرت پرست خیال کر سکتا ہے۔ لیکن ایک ذہین طالب علم اس نتیجے پر پہنچے گا کہ وہاں کثرت پرستی ہے نہ وحدت پرستی۔ بلکہ ایک سیدھی مادی ابتدائی اعتقاد کی منزل ہے جس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ دونوں کا اخذ ہے۔ یہاں دیوتاؤں کو وہ درجہ نہیں دیا جاتا جو کثرت پرستی کا اعتقاد ہے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک یا تو غیر اہم ہو کر ڈوب جاتا ہے یا عبادت کا



خاص معروض بن کر درخشاں ہوتا ہے۔ ہر فطری منظر ان ویدک شعر کی حیرت، تعجب اور احرام کو بیان میں لاتا تھا۔ سورج کا طلوع اور غروب ویدک برہمنی کے دل میں کبھی ڈال دیتا ہے اور حیرت زدہ نظروں سے دیکھتا ہوا وہ چلا اٹھتا ہے۔

”وہ تو مضبوط بندھا ہوا بھی نہیں ہے مگر نیچے نہیں گر پڑتا اور طلوع ہو جاتا ہے۔ وہ نیچے ہاتا ہے پھر بھی نیچے نہیں گرتا۔

اس کے طلوع ہونے کی راہ پر کرن رہتا ہے۔ اور کس نے اس کو دیکھا

ہے۔

(رگ وید۔ ۳۔ ۱۳۔ ۵)

رشیوں کو تعجب ہوتا ہے کہ کس طرح دریاؤں کا چمکتا ہوا پانی سمندر میں گرتا ہے۔ لیکن پھر بھی سمندر نہیں بھرتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ویدک لوگوں کے دل بے حد ارتسامی اور تازہ تھے۔ اس منزل پر یہ توقع نہ تھی کہ وہ دیوتاؤں کی معین اور مستقل تعریف اور توفیق کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ انہیں وحدت پرستی کے فرقے کی صورت میں مام کر دیتے۔ انہوں نے غیر شعوری طور پر قوت اور فطرت کے وجود کو سمجھا جس نے انہیں مرعوب کر رکھا تھا یا اپنی فیاض دیا جمالیاتی حیثیت سے انہیں مسرت اور احسان مندی میں مست کر دیا تھا۔ انہوں نے اس کی پرستش کی، وہ دیوتا جو ان کے دلوں کو گرائے، ان کی تعریف اور پرستش کا ربانی وجود بن جاتا۔ اور اس وقت وہ سب سے اعلیٰ دیوتا تصور کیا جاتا۔ ویدک نغموں کی اس اصل خصوصیت کا ایک نام دینے کے لیے مکس ملر نے (مینو سٹیووزم) توحید ناقص کی اصطلاح تجویز کی یعنی وہ عقیدہ جہاں ایک ایک دیوتا باری باری سے اعلیٰ ترین حیثیت میں موجود ہوتے ہیں اور چوں کہ دیوتاؤں کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ اپنے مخصوص دائروں میں حکومت کرتے ہیں، اس لیے یکجہن پڑھنے والے اپنے مخصوص معاملات اور خواہشات کی تکمیل کے لیے اس دیوتا کو یاد کرتے ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ اس معاملہ میں سب سے زیادہ قوت رکھتا ہے۔ جس دیوتا کے دائرے سے ان کی خواہش متعلق ہوتی ہے وہی دیوتا دعا کرنے والے کے دل میں ہوتا ہے اور اتنے وقت کے لیے ہر ایک چیز جو دیوتا کے شایان شان ہوتی ہے وہ اس دیوتا کے وجود سے متعلق کر دی جاتی تھی اور وہی سب سے اعلیٰ دیوتا خیال کیا جاتا تھا جس کے سامنے دوسرے سارے دیوتا غائب ہو جاتے تھے۔ پس ایسا کرنے میں تو کسی دیوتا کی بے عزتی ہے اور نہ کسی کی ناراضگی کا باعث ہے۔“

## رگ ویدنگلی ص ۲۷

اس نظریہ کے خلاف میک ڈونل نے صحیح طور پر اپنی کتاب ”ویدک دیوالا“ میں کہا ہے کہ ”ویدک دیوتاؤں کا اظہار اس طرح نہیں ہوا کہ ایک دیوتا دوسرے سے آزاد ہو۔ حتیٰ کہ سب سے طاقت ور دیوتا بھی دوسروں پر انحصار کرتے ہیں مثلاً ”وَرُن“ اور ”سروج“ ”اندر“ کے ماتحت ہیں۔ ”وَرُن“ اور ”اشون“ ”ویشنو“ کے اقتدار کے تحت ہیں اور جب کسی دیوتا کا ذکر خاص حیثیت سے یا نایاں طور پر کیا جاتا ہے جیسا کہ مدح سرایتوں میں ہوتا ہے تو ایسے بیانات اپنی عارضی وحدتی قوت کھودیتے ہیں؟ (میک ڈونل کی ویدک دیوالا ص ۱۷، ۱۸)

میک ڈونل کہتا ہے کہ ”کس ملر کی توحید ناقص کوئی حقیقت نہیں بلکہ ایک دکھاوا ہے۔ اور یہ دکھاوا بھی مذہب تشبیہ کے غیر ترقی یافتہ عدم تعین کی وجہ سے ہے۔ کیوں کہ کوئی ویدک دیوتا زیوس (ZEUS) کی حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ سب دیوتاؤں کے مندر کا مستقل سرور ہو۔ یہ تو بھگن پڑھنے والے کا میلان طبعی ہے کہ وہ کسی خاص دیوتا کی تعریف میں مبالغہ کرے اور دوسرے دیوتاؤں کو نظر انداز کر دے۔ دیوتاؤں کی وحدت کے اس بڑھتے ہوئے اعتقاد کے مد نظر ہر ایک دیوتا بزدلی وجود کا نمونہ ہے“۔ خواہ اس کو ہم ایک دیوتا کی پرستش کیسے یا کسی خاص دیوتا کی قوتوں کا عارضی مبالغہ کیسے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس منزل کو نہ ہم صحیح طور پر وحدت پرستی کہہ سکتے ہیں، نہ ”توحید ناقص“ بلکہ وہ جو دونوں طرف رجحان رکھتی ہے اگرچہ اس میں ترقی اس قدر نہ ہوئی ہو کہ دونوں میں امتیاز کیا جاسکے۔ ایک دیوتا سے مخصوص کیے جانے والا جو انتہائی مبالغہ کا میلان ہے وہ تو وحدت پرستی کا ابتدائی پیش خیمہ سمجھا جاسکتا ہے اور مختلف دیوتاؤں کے مطابق کہ وہ ایک دوسرے سے آزاد ہیں اور پھر بھی پہلو بہلو وجود ہیں، ہمیں کثرت پرستی کی جانب لے جاتا ہے۔

ایک املا اور اعظم دیوتا کی تعریف کا میلان بتدریج تمام وجود کے رب مطلق کے تصور کو پیدا کرنے کا باعث ہوا۔ شعوری طور پر کسی استقرار کے ذریعہ نتیجہ اخذ نہیں کیا گیا بلکہ یہ نفس کے ارتقا کی وجوہی منزل ہے کہ وہ تصور کرتا ہے کہ دیوتا اخلاق اور مادی قوت کا خزانہ ہے۔ اگرچہ اس کے ظہور کا براہ راست ادراک نہیں ہو سکتا۔ ”پرہامتی“ یا موجودات کے رب کا لقب جو ابتدائیں دوسرے دیوتاؤں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ ایک ملیندہ دیوتا کے لیے تسلیم کر لیا گیا جو سب سے املا اور اعظم ہے۔ چنانچہ رگ وید میں کہا گیا ہے۔



”ابتدا میں“ ہر نیہ گریہ، نمودار ہوا۔ سارے موجودات کے رب کی حیثیت سے پیدا ہوا اس نے زمین کو مضبوطی سے قائم کیا اور آسمان بنایا، کس خدا کی نذر و نیاز چڑھائیں اور حمد کریں۔ کون سانس دیتا ہے کون قوت بخشنا ہے کس کا حکم ساری مخلوقات مانتے، حتیٰ کہ منور دیوتا بھی۔ کس کا سایہ موت ہے، کس کا سایہ لازول زندگی ہے۔ کس خدا کی عبادت کریں اور کس کی حمد کریں جو خود اپنی قوت سے بادشاہ بنا۔ ان سب کا جو سانس لیتے ہیں، ان سب کا جو موتے ہیں یا جاگتے ہیں۔ ان سب کا خواہ انسان یا حیوان ہوں رب لازوال ہے، قربانیوں کے ساتھ کس خدا کی عبادت کریں کس کی قوت اور شان کا یہ برفستانی پہاڑ، سمندر اور بڑے دریا اظہار کرتے ہیں کس کے بازوؤں سے یہ وسیع ممالک پھیلے ہیں، کس خدا کی تعریف ہم قربانیوں سے کریں۔ کس نے آسمانوں کو منور کیا اور زمین کو ٹھہرایا کس نے فضا کو معین کیا جو فلک الافلاک ہے۔ کس نے ہوا کے وسیع حصوں کو تپایا۔ کس خدا کی تعریف ہم قربانیوں کے ساتھ کریں (رگ وید، دیواں، ۱۲۱)

اسی قسم کے اوصاف دیوتا ”وشواکرا“ (خالق مطلق) سے منسوب کیے گئے ہیں وہ تمام موجودات کا بانی اور خالق متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ خود غیر تخلیق شدہ ہے اس نے ابتدا میں اپنی کو پیدا کیا۔ اس کے بارے میں رشی کہتے ہیں۔

”ہمارا باپ، خالق بنانے والا کون ہے۔ جو ہر جگہ اور ہر مخلوق کو جانتا ہے وہی دیوتا کے نام رکھنے کا باعث ہے۔ اور ساری دوسری مخلوقات اس سے دریافت کرنے کے لیے اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں (گنگی کا ترجمہ رگ وید، ۱۰، ۸۲، ۱۳)

اس سلسلہ میں رگ وید، منڈل رس، اور منتر (۱۲۵) میں ”تخلیق کے گیت“ کی مثال پیش کی جاسکتی ہے جس کا ترجمہ جے میور نے بڑی خوبی سے کیا ہے۔

”ز وہاں کوئی شے ہے نہ لاشے، نہ اس سے ماؤں، نہ آسمان سب کو کون ڈھانکے ہوئے تھا، سب کہاں تھے ہوتے تھے، بڑے پانی کے سمندر میں، نہ موت تھی نہ بے زوالی، نہ دن اور نہ رات کی تبدیلی تھی اس

ایک ہی وجود میں کی سانس لیتا تھا۔ اپنی آپ پرورش کرتا تھا اور اس سے ماورا کچھ بھی نہ تھا۔ اندھیرے میں چھپا ہوا اندھیرا ہی پہلے تھا۔ ایک سمندر نظارہ کو چکر میں ڈال دینے والا وہ واحد ایک غلام محدود و رفعتا میں ڈھنسی ہوئی تھی۔ اپنی باطنی سرگرمی سے ٹوہریا اس کے اندر پہلے خواہش اٹھی۔ ذہن کا اولین نقطہ آفاق، جو کسی چیز کو وجود سے جوڑتی نہیں، جسے تلاشی رشیوں نے پایا۔ وہ روشن کرنے والی کرن جو تاریک اور اُداس پاتال کے آریار پھیل گئی۔ کیا وہ نیچے تھا، یا اونچا اوپر کی طرف۔ کون سا سبھاٹ اس کا جواب دے سکتا ہے۔ وہاں بار آور قوتیں پائی گئی تھیں، اور طاقت در قوتیں غالب آنے کی کوشش میں تھیں۔ ایک خود پرورکت نیچے اور ایک استعداد عمل اوپر۔ کون جانتا ہے، کس نے کبھی کہا۔ کہاں سے یہ تخلیق عظیم اٹھی۔ کوئی دیتا اس وقت پیدا نہیں ہوتے تھے تو پھر کون اس صداقت کا راز فاش کر سکتا ہے۔ کہاں سے یہ دنیا وجود میں آئی اور کیا خدا کے ہاتھ سے بنائی گئی یا نہیں۔ اس کا مالک ہی عالم بالا میں بتلا سکتا ہے اگر وہ کبھی بتا سکے۔

اس فقرے سے ہم وحدت وجود کے فلسفہ کا چھوڑ حاصل کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کے متعلق دنیا کے ادب نے کچھ نہیں کہا۔ یہاں وہ شاعر اور فلسفی اصوں ملت و محلوں کی شناخت کر کے صرف گل کائنات کے ایک واحد ماخذ کا سراغ لگاتا ہے بلکہ مسئلہ کو اس لحاظ سے بھی سلجھاتا ہے کہ اس کی اصلی ماہیت کیا ہو سکتی ہے۔ وجود اور غیر وجود زندگی اور موت، خیر اور شر کے مانند تمام تقیضیں پرو چار کیا جاتا ہے کہ یہ سب باطن سے ہی ترقی پاتے ہیں اور اس لیے بالآخر اسی اسی اصول میں تطبیق پذیر ہیں۔ کائنات کی اصل کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں تخلیق کسی بیرونی وسیلے سے عمل میں آنے کے بجائے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قابل ادراک دنیا ایک فوق الفہم علت اول سے خود بخود ظاہر ہو گئی ہے۔ یہ تصور کلیتہً غیر شخصی ہے اور تمام اساطیری عناصر سے آزاد ہے۔ یہاں تک کہ ہم دوست کے عقیدہ میں پائے جانے والا خدا پرستی کا رنگ بھی اس میں مفقود ہے۔ یہاں ہم آپشنی وحدت وجود کے آستان پہنچ جاتے ہیں۔

اگرچہ دیدانت فلسفہ کا مٹا اور پر عظمت ”برہم“ کا تفسیر و تکرار کرنے والوں کی



ذہنیت سے صاف طور پر ظاہر نہیں ہوتا۔ لیکن "شت پتہ برہمن" میں برہم کے تصور نے بے حد اہمیت حاصل کی ہے اور تحقیق کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ ابتدا میں برہم ہی برہم تھا۔ کس نے دیوتاؤں کو پیدا کیا، ان کو عالموں پر نازل کیا: "اگنی" کو خاکی دنیا میں "وايو" کو ہوا میں "سورج" کو آسمان میں پیدا کیا اور پھر برہم خود اس فضا کے ماوراء چلا گیا۔ اور سوچا کہ ان عالموں میں کیوں کراتروں، چناں چہ وہ "نام" اور "صورت" کے ذریعہ اُترا۔ اس لیے جہاں تک نام اور صورت ہیں درحقیقت یہ عالم وہاں تک پھیلا ہوا ہے۔ یہی برہم کی دو بڑی قوتیں ہیں۔ اور تحقیق کے ساتھ جو برہم کی ان دو قوتوں سے واقف ہو جائے وہ خود بھی بڑی قوت ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر برہم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ عالم میں آخری شے ہے۔ اور دہی "پر جاپتی" "پُرش" اور "پران" (جان بخش ہوا) کے ساتھ یقین رکھتا ہے۔ اور ایک موقع پر برہم کو "سوئم بھو" (خود پیدا) کہا گیا ہے جو بڑے بڑے تپ (ریاضت) کرتا ہے اور جس نے اپنی ذات کو مخلوقات میں پیش کیا ہے اور مخلوقات کو اپنی ذات میں اس طرح تمام مخلوقات پر فوقیت، فراں روائی، و سرمداری رکھتا ہے۔ ایک اور خیال بھی موجود ہے جو مذہبی رسوم کے زیر اثر پٹا لگاتا ہے کہ دنیا گئیہ یا قرانی کا ایک عمل ہے۔ یہ خیال دید میں ایک سے زیادہ جگہ ظاہر ہوا ہے، خاص کر اس نغمہ میں جو ریگ وید "پُرش سوکت" ہے اس نغمہ میں کہا گیا ہے کہ "وجود اورانی سے ایک کائناتی انسان کا ظہور عمل میں آیا اور اس نے اپنی قربانی دے کر کائنات کی بے شمار اشیا کی پیدائش کے لیے مسافر فراہم کیا۔" چاند "اس کے من سے پیدا ہوا۔ اس کی آنکھ سے "سورج" اس کے منہ سے "اگنی" اور "اندرو" اس کی سانس سے "وايو" اس کی بوی سے طبقہ وسطی پیدا ہوا۔ اس کے سر سے آکاش "اس کے پیر سے زمین، اور اس کے کان سے دس سمت پیدا ہوئے۔ وہ کائناتی انسان (پُرش) اپنے چوتھائی حصے سے عالم پر چھایا ہوا ہے۔ اس کے باقی تین حصے مادرائے عالم میں رہتے ہیں۔ وہ ایک ہی وقت میں مال بھی ہے ماضی بھی ہے اور مستقبل بھی۔

"گیہ" یا قربانی سے متعلق یہ خیال ہے کہ دیدوں کی طرح وہ بھی ازل سے ہے اور تخلیق مالم خود گیہ کی وجہ سے ہے جس کو خدا نے کیا ہے۔ گیہ کا خیال ہے کہ گیہ غیر مرنی شے کی طرح ہزارہا میں موجود رہا ہے جس طرح برقی قوت مشین میں پوشیدہ طور پر موجود رہتی ہے اور عمل کرنے کے لیے صرف کسی مناسب آلے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ عالم وجود میں آئے۔

دیوتا کو قربانی اس لیے نہیں پیش کی جاتی کہ ان کو منایا جاتے یا دنیا میں نیکی اور آخرت میں برکت طلب کی جاتے۔ یہ انعامات تو بچپن سے اور مربوط رسوم کو صحیح طریقہ پر کرنے سے خود بہراہ راستہ گیہ سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ہر قربانی کے وقت کسی نہ کسی دیوتا کو پکارا جاتا ہے اور چڑھاوے پیش کیے جاتے ہیں۔ لیکن دیوتا تو خود گیہ کے وسیلے ہیں جن سے ان رموزی رسوم کی تکمیل ہوتی ہے جن پر قربانی مشتمل ہے۔ پس گیہ ایسی بالقوت رموزی کیفیت رکھتی ہے کہ جو دیوتاؤں سے بھی اطلاق ہے۔ حتیٰ کہ بعض دفعہ یہ کہا گیا ہے کہ خود دیوتاؤں کا درجہ گیہ سے حاصل ہوا ہے۔ گیہ کے متعلق خیال ہے کہ تقریباً وہی ایک فرض تھا اور اسی کو کرم یا کریا (فعل) بھی کہتے تھے۔ اور ناقابل تغیر قانون یہ ہے کہ یہ رموزی رسوم خود سہلانی کے ہوں یا برائی کے۔ اخلاقی ہوں یا غیر اخلاقی، ان سب کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ ہیگ کا خیال ہے کہ "عام گیہ ایک قسم کی مشین ہے۔ جس کا ہر ایک حصہ دوسرے کے ساتھ مطابق ہونا چاہیے۔" خفیت سی غلطی مثلاً آگ پر لگی کے ڈالنے میں یا برتنوں کے باقاعدہ رکھنے میں جو گیہ کے وقت کام آتے ہیں یا محض گھاس کے ایک تنکے کو یہاں سے وہاں رکھنے سے جو احکام کے خلاف ہو۔ یا کوئی خرابی جو ہر ایک باریک رسمی تفصیل کے ادا کرنے میں سرزد ہو جائے تو تمام گیہ کی رسم بے کار ہو جاتی ہے۔ خواہ وہ کتنے ہی علوم سے انجام دی گئی ہو۔ حتیٰ کہ کسی ایک لفظ کا تلفظ غلط کر دیا تو بے حد خوت ناک نتائج پیدا ہوتے ہیں اگر ہر ایک گیہ باریک سے باریک تفصیل کے ساتھ باقاعدہ ادا کیا جائے تو کوئی طاقت نہیں ہے جو حصول مقصد کو رد کر سکے یا تعویق میں ڈالے۔ مقاصد دیوتاؤں کی منایت سے تکمیل نہیں پاتے۔ بلکہ وہ تو گیہ کا فطری نتیجہ ہیں۔ ان رسوم کا ادا کرنا ہمیشہ رموزی اور ساحرانہ نتائج پیدا کرتا ہے جن کے اثر سے گیہ کرنے والے کی مانگی ہوئی مراد مناسب وقت پر تکمیل کو پہنچتی ہے جیسا کہ عالم مادی میں فطری قانون عمل کرتا ہے اور تکمیل کو پہنچاتا ہے۔

زندگی کے طریق عمل میں گیہوں کی انجام دہی کو قدرتا ایک نمایاں مقام دیا گیا ہے جس کی تاثیر میں کبھی کوئی شبہ نہیں کیا گیا۔ دراصل گیہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ "رین" یا ایک طرح کا قرض ہے۔ اور گیہ کی باضابطہ انجام دہی سے اس پہلے قرض کی ادائیگی ہوتی ہے۔ دوسرا قرض ہے قدیم تہذیب کی میراث جس کو رشیوں نے ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔ اس کی ادائیگی ان رشیوں کی روایات کو حاصل کرنے اور پھر اس کو آنے والی پڑھیوں کے ہاتھ سونپنے سے کی جاتی ہے۔ تیسرا قرض وہ ہے جو ہمیں اپنی جنس یا نسل کو ادا کرتا ہے۔ اس کی ادائیگی کا طریقہ یہ



ہے کہ ہم خود گریستی یا کینے والے ہیں اولاد پیدا کریں۔ یہ نصب العین صرت گیوں کی انجام دہی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ نسل کی حفاظت کو بھی تصور میں لاتا ہے اور اس تہذیب کے تحفظ کو ذہن میں رکھتا ہے جس کے لیے وہ زندہ ہے۔ اس میں نیکی کی ریافتیں بھی شامل ہیں جیسے بچ بولنا، ضبط نفس اور نئی نوع کے ساتھ مہربانی کا سلوک۔ رگ وید میں ہمسایہ اور دوست کے ساتھ فیض رسانی کی خاص کر تعریف کی گئی ہے۔ اور کنجوسی کو بُرا کہا گیا ہے۔ چناں چہ رگ وید، مثل دس منتر (۱۱) میں بیان کیا گیا ہے ”جو خود اکیلا ہی کھا لیتا ہے، وہ اپنے لیے اپنا عذاب بھی جمع کر لے“۔ ترک دنیا کا رجحان بھی اس عہد میں نظر آتا ہے۔ اس عہد کے ابتدائی حصہ میں اخلاقیات کے متعلق بعض لوگوں کا خیال ہے کہ گیوں کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ جانے کے سبب اخلاقی نصب العین کی طرف توجہ کم ہو گئی تھی۔ اور مذہبی رسوم کی دوستی کے معیار کے مطابق نیکی کی مانج کرنے کا طریقہ شروع ہو گیا تھا۔ لیکن مذہبی رسم تو ابتدائی ویدک فکر کی ترقی کا مہر ایک درجہ تھا۔ یہ خیال کرنا زیادہ مناسب ہو گا کہ اگرچہ ان حلقوں میں جہاں یگیہ کو سب سے بلند یا نمایاں سمجھا جاتا تھا وہاں اخلاقیاتی اور مذہبی رسم کی اقدار کے بارے میں کچھ الجھن پیدا ہو گئی ہو۔ لیکن بھائے خود اخلاقیات کا تصور غائب نہیں ہوا۔ چناں چہ ”برہمن“ عہد کے ایک خاص دیوتا ”پرہاگنی“ کو دھرم تخلیق کا مالک بتایا گیا ہے۔ بلکہ اخلاقیات کا مقدر بھی سمجھا گیا ہے اور یہ ہمیں ایک قدیم تر خیال کی یاد دلاتا ہے کہ دیوتا اخلاقی اور کائناتی نظام کو برقرار رکھنے کے لیے ذمہ دار ہیں۔

ویدوں کے مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کائناتی نظم و قانون کا اولین وقوف جو فطرت میں پھیلا ہوا ہے اور جو اعدا دیوتاؤں کے تصرف میں ہے وہ لفظ ”رتا“ کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے۔ میک ڈونل کے نزدیک یہ لفظ ”نظم“ کے معنی میں آتا ہے۔ مذہبی دنیا میں یگیہ یا مذہبی رسم کے اخراجات کے پیدا کرنے کا براہِ اہل قانون ہے۔ اخلاقی دنیا میں اس کے معنی صداقت اور حق کے ہیں۔ اس سلسلہ میں یہ خیال رکھنا دل چسپ ہے کہ ہم کو یہاں قانون کرم کے اولین جراثیم ملتے ہیں جس کا تسلط آج تک ہندی فکر پر نمایاں طور پر ہے۔

یہاں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ویدک نغمے ہیں جو سیدھے سادے اعتقاد اور پرستش پر مبنی ہیں۔ ان کی تکمیلی یگیہ کی رسوم کے پیچیدہ نظام کی نشوونما ہے ہوتی ہے اور دوسری طرف وحدت پرستی یا فلسفیانہ علم کی طرف وہ اپنی ایسی راہ نکالتے ہیں جو عالم کی آخری حقیقت ہے۔

ویدوں کے زمانہ میں کم سے کم کچھ لوگوں میں یہ فلسفیانہ طلب پیدا ہو گئی تھی جو یہ سوال کر سکتے تھے کہ آیا یہ عالم تخلیق شدہ ہے یا نہیں۔ اور جو عالم کے ماخذ کو وجود اور علم کے اولین غیر میسر معینہ شدہ کچھ کراس پر غور کرتے تھے اور خیال کر سکتے تھے کہ ذات اول نے اپنی ذاتی عنایت سے تخلیق کی خواہش کی جو نفس کے آغاز کا اولین ظہور تھا، جس سے رُموزی تدبیر کی اعمال کے تسلسل کے ذریعہ عالم ظہور میں آیا۔ ”برہمنوں“ کے مطابق سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کی پیدائش کا نظریہ بالعموم خالق کا توسط چاہتا ہے۔ لیکن ہمیشہ اس کو نقطہ آغاز نہیں کہا جاسکتا۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارتقاء کا نظریہ تخلیق کے نظریے سے مربوط ہو گیا ہے۔

اگرچہ ہمیں اصول نتائج کا کوئی واضح نشان ترقی یافتہ سمورت میں نہیں ملتا۔ لیکن ویدوں میں یہ عقیدہ بیان کیا گیا ہے کہ روح غشی کی حالتوں میں جسم سے الگ ہو سکتی ہے اور موت کے بعد باقی رہ سکتی ہے اور شت پتہ برہمن میں کہا گیا ہے کہ وہ لوگ جو صحیح علم کے بغیر مذہبی رسوم ادا کرتے ہیں وہ مرنے کے بعد پھر پیدا ہوتے اور مرتے ہیں اگر وید کے منٹل (۱۰) اور منتر (۵۸) میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ انسان کا نفس یا ”من“ جو ہ ظاہر ہے ہوش ہے اس کو درختوں، پودوں، آسمان، سورج وغیرہ سے اس کے پاس دوبارہ واپس بلایا جاتا ہے۔ بہت سے نفوس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ایک دوسرا عالم موجود ہے اور یہاں گئیے کرنے کے معاوضے میں وہاں سب سے اعلیٰ سادی مستویں حاصل ہوتی ہیں۔ اور برائی کرنے والے تاریک دوزخ میں ڈالے جاتے ہیں اور سزا پاتے ہیں۔ شت پتہ برہمن میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مردوں کو دواگوں سے گزرتا پڑتا ہے۔ بدکار مل جاتے ہیں۔ لیکن نیک اس سے گزر جاتے ہیں۔ ہر شخص موت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے اعمال کا موازنہ کیا جاتا ہے اور اپنے اچھے بُرے اعمال کی بنا پر سزا و جزا پاتا ہے۔ یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ گیری یا دوسرے اچھے اور بُرے اعمال کے مطابق انسان کی روح کی قسمت کے متعلق ایسے فشر تصورات مسئلہ نتائج کے مہادی کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ اور اخلاقی تصور کا پہلا آغاز بھی اسی تصور سے ہوتا ہے کہ انسان اپنے اچھے بُرے اعمال کی بنا پر کسی دوسری دنیا میں یا اسی دنیا میں پیدا ہو کر سزا و جزا پاتا ہے۔ اگرچہ برہمنوں کے زمانے میں اچھے اعمال سے مراد اکثر گیری کے فرائض کی انجام دہی تھی جن کو کسی دوسرے نیک کام پر ترجیح دی جاتی تھی۔ ”رت“ کی مانند بتدریج ترقی کرنے والے ایک قطعی قانون یا دستور کے ساتھ انسان کی مسرت اور عالم اور اس کے اچھے بُرے اعمال کے ضروری مدد کے تصورات اور نتائج



کرموں کے اثرات مرتب کرنے والا غیر تغیر پذیر قانون یہ دو اصول مسئلہ تنازعہ، در قانون کرم کو وجود میں لانے کا سبب ہوئے۔

تیسرے آرنیک (۱-۲۳) میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ”ہر جاتی“ نے اپنی ذات سے اپنی ذات کو بطور عالم تخلیق کرنے کے بعد اس میں داخل ہوا۔ اس لیے اس کو ”ہر جگہ موجود“ کہا گیا ہے اور جو اس سے آگاہ ہو جاتا ہے وہ کسی بُرے کام میں آلودہ نہیں ہوتا۔

ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آپنشد کے قبل ویدک ادب میں آتما کے معنی اول توحیاتی سانس ہیں۔ جو انسان میں موجود ہے، بعد میں اس کو ذات عالم کہا گیا ہے۔ اور ختم میں کہا گیا ہے ”وہ ذات جو انسان میں ہے“ اس آخری منزل سے اس طرے رجحان بڑھنے کی علامات پائی جاتی ہیں کہ انسان اپنی ذات پر توجہ کرے کہ وہ عالم کا بعد ما اعلیٰ اصول ہے جس کے علم سے انسان بالکل پاک ہو جاتا ہے۔ برگ دید کی ترقی فکر کے تدریجی نشوونما کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم ذہن اتھوال حصص ہے بلکہ تلاش شش شرک ہے کہ وہ ایک ذات اعظم سے وجود پذیر ہوا ہے جو عالم سے ربط رکھتا ہے اور پھر اس پر غائب ہے، اور بعض وقت علیحدہ ہے۔ اس ناسکتا (آزاد خیالی) جو فلسفیانہ فکر کی ماں ہے، اس وقت بھی یہ جرات رکھتی تھی کہ تخلیق کے سب سے ابتدائی سوالات پر شبہات کا اظہار کرے۔ کون جانتا ہے کہ دنیا کبھی پیدا کی گئی ہے یا نہیں۔

قربانی کی ترقی نے ایک غیر تبدیل قانون مدون کیا جس کی وجہ سے قربانی کے اعمال اپنے مطلوب اثرات کے ساتھ ظاہر ہونے لگے۔ اس سے دیوتاؤں کی اہمیت گھٹ گئی کہ وہ ہماری قسمت اور عالم کے مالک اور مختار ہیں۔ ”توحید ناقص“ کے رجحان نے کثرت پرستی کو کم کر دیا اور وحدت پرستی کے میلان کو بعض دیا میں ترقی حاصل ہو گئی۔

روح کے بارے میں خیال کیا جانے لگا کہ وہ جسم انسانی سے الگ ہو جاتی ہے اور دوسرے عالم میں نیک اور بد اعمال کے مطابق تکلیف اور مسرت پاتی ہے۔ بعض لغویوں سے اس نظریہ کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے کہ انسان کی روح بلودوں وغیرہ میں جاسکتی ہے یا وہ دوبارہ اس دنیا میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کو ہم مابعدی مسئلہ تنازعہ کی ابتدائی شکل سمجھ سکتے ہیں۔

ایک موقع پر ذات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ہر عالم ہے۔ اور جب ہم بھون اور آرنیک میں اس تصور کا شمسرا لگاتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کو جو ہر اطلاق انسان اور جو ہر اطلاق عالم بھی کہا گیا ہے۔ اس طرح ہم آپنشدوں کے اصول آتماک پہنچ جاتے ہیں۔

## اُپنشد

لفظ اُپنشد کا ابتدائی مفہوم کرو کے قدموں کے نزدیک بیٹھنا، اور اطاعت گزاری کے ساتھ اس کے اپدیش کو سُننا تھا۔ چنانچہ کس طرح اُپنشد کی تمہید میں کہتا ہے کہ سنسکرت زبان کی تاریخ اور ذہانت اس بات میں کچھ شبہ باقی نہیں رکھتی کہ ابتداً اُپنشد کا مفہوم مجلس تھا اور بالخصوص ایسی مجلس جو شاگردوں پر مشتمل ہو اور جو اپنے استاد کے چاروں طرف ادب سے استغوثے فاصلہ پر جمع ہوں۔ ڈیوسن کا خیال ہے کہ اس لفظ کا مطلب پوشیدہ تعلیم ہے جو ہر روز راز میں دی جاتی ہے اور خود اُپنشدوں کی بہت سی عبارتوں سے ان کا ثبوت ملتا ہے۔ کس طرح کو بھی اتفاق ہے کہ یہ لفظ اُپنشدوں میں اس معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تعلیم کو پوشیدہ رکھنے کے لیے بہت سے احکام کی تعمیل کرنی پڑتی تھی۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ تعلیم اسی شکل یا طالب علم کو دی جائے جو اپنی ملازمتی پابندی اور نیک خواہشات سے خود کو سنسنے کا اہل ثابت کرے۔ اُپنشدوں کے مشہور شارح ششکر اپاریہ نے اس لفظ کا ماخذ ”سد“ قرار دیا ہے۔ جس کے معنی تباہ کرنے کے ہیں۔ اور یہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ جلی جہالت کو تباہ کرتا ہے اور صحیح علم کے اظہار سے نجات کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم ان بہت سی عبارتوں کا مقابلہ کریں جن میں لفظ اُپنشد واقع ہوا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ڈیوسن کے معنی درست ہیں۔ اس بارے میں خصوصاً توہ دی جاتی تھی کہ یہ تعلیم کسی غیر مستحق کو نہ دی جائے۔ تاکہ اس کے بارے میں غلط فہمی اور اس کا غلط استعمال یا بے جا تصرف نہ ہو سکے۔ چنانچہ ”ہرشن اُپنشد“ کے قول کے مطابق چھ شاگرد ایک بڑے گرو کی خدمت میں ملازمین حقیقت کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے پہنچتے ہیں۔ لیکن گرو تعلیم دینے سے قبل یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ ایک سال تک اس کے ساتھ سکونت اختیار کریں۔ بظاہر اس



فرض سے کہ ان کی حرکات و سکنات پر نظر رکھی جائے، تاکہ ان کو تشفی ہو جائے کہ وہ ایسی تعلیم کے مستحق یا ادرہیکاری ہیں اور کچھ آپشہدہ میں جب ہمکیتا یہ جاننا چاہتا ہے کہ روح انفرادی یا حیوانی موت کے بعد زندہ رہتی ہے یا نہیں، تو ہم (موت کا دلیوتا) اس وقت تک کوئی جواب نہیں دیتا جب تک کہ اس کم سن طالب علم کے علوم اور ذہنی قوت کی پوری آزمائش نہیں کر لیتا۔ ست اور آست کی تمیز کے بغیر کسی کو اعلیٰ ترین صداقت کی تعلیم دینے سے گریز کرتے کا طریقہ کچھ ہندوستان میں یہ تھا بلکہ تمام قدیم باشندوں میں سب جگہ پایا جاتا تھا۔

آپشہدوں کے ادب کا جو کہ نسلاً بعد نسل ہم تک منتقل ہوا ہے، ماخذ کا پتا چلانا کسی قدر دشوار ہے۔ ہندو روایت میں ان کا وہی رتبہ ہے جو ویدک ادب کی دیگر نوع مثلاً "منشروں" یا "برہمنوں" کو دیا گیا ہے۔ ان سب کو حیرت انگیز انکشافات یا "شروتی" خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ ایسی تصانیف ہیں جن کا مصنف کوئی انسانی وجود نہیں ہے۔ آپشہدوں میں ہمیں ادھر ادھر ایسے مختصر اور پر مغز بیان ملتے ہیں جن میں "سوتروں" یا ضابطوں کے مخصوص نشان پائے جاتے ہیں۔ اور وہ ادبی مسالہ جس میں وہ مضبوطی کے ساتھ جمے ہوئے ہیں، کچھ اس نہج کا ہے جس سے ان میں محفوظ صداقت کی تشریح اور اس کا تفصیل سے بیان ہو جاتا ہے۔ مزید برآں ان بیانات کو متعدد جگہوں پر آپشہدہ کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ بہت ممکن ہے کہ شروع شروع میں یہ لفظ "سوتر" یا ضابطہ کے لیے استعمال کیا گیا ہو جس میں فلسفہ آپشہدہ کی اہم صداقت کا لب لباب موجود ہو۔ مثال کے طور پر دست توام اسی "وہ تو ہی ہے" پیش کیا جاسکتا ہے۔ جس سے یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ انفرادی روح اور کائناتی روح بنیادی طور پر بالکل ایک اور یکساں ہیں۔ قدیم زمانہ میں اسی قسم کے فلسفیانہ سوتروں کا راز نگہ کرنے والے چیلے پر افشا کرتے تھے۔ اور اسی موضوع پر شریقی تقریریں پہلے ہوتیں تو کبھی بعد میں۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا ان تقریروں نے خاص صورتیں اختیار کر لیں اور ان آپشہدوں کے آغاز کا سبب بنیں، جو اس وقت ہمیں دست یاب ہیں۔ اگرچہ اس وقت تک یہ تحریری شکل میں نہیں لائی گئی تھیں۔ جس طریقہ پر کہ اصل عبارت کی نشوونما ہوتی ہے۔ یہ رائے قائم کی جاسکتی ہے کہ اس میں فقط ایک گرو کی تعلیم ہی نہیں ہے بلکہ اساتذہ کا ایک سلسلہ ہے اور اس نشوونما میں قدیم تصورات نئے تصورات سے مل جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ایک ہی آپشہدہ کی تعلیم میں بعض وقت مختلف عناصر نظر آتے ہیں۔ ایک زمانہ کے بعد جب ہندوؤں کا قدیم علم و فضل

اکٹھا اور مرثبہ کیا گیا تو آپشداں صورت میں "برہمن" ادب کے ساتھ تہذیب کے طور پر شامل کیے گئے۔ اور جب یہ ایک ہی صنف میں شامل کیے گئے تو دونوں یکساں قدیم شمار کیے جانے لگے۔ اس طرح ویدوں کے آخر میں واقع ہونے کے سبب آپشداں کو ویدانت کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ قدیم اور مستند آپشداں کا عہد ٹھیک طور سے متعین نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ان کے کسی مصنف کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ سب بدھ سے قبل قرار دیے جاسکتے ہیں۔ کائنات کی فلسفیانہ تشریح کرنے میں وہ انسان کی اولین جدوجہد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے انسانی فکر کی تاریخ میں بہت ہی انمول ہیں۔ وہ تمام نظامات ہندی فلسفہ کے اور بالخصوص "ویدانت" کے اساسی عناصر ہیں۔ وہ تاریخی اہمیت سے بہت آگے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی نرالی روحانی قوت اور ان کی عالم گیر دل کشی کا عنصر فکر کی از سر نو تعمیر میں اور مستقبل کے لیے زندگی کا از سر نو فائدہ تیار کرنے میں بہت زیادہ اثر پذیر ہے۔

یہ آپشداں بالخصوص جو کافی ضخیم ہیں زیادہ تر مکالموں کے طرز میں ہیں۔ ان کا طریقہ استدلال فلسفیانہ کے بجائے شاعرانہ ہے۔ یہ فلسفیانہ نظمیں ہیں اور عام طور پر استعارہ اور کنایہ کے ذریعہ صداقت کا اظہار کرتی ہیں۔ طرزِ ادا میں بہت زیادہ حذبِ عبارت سے کام لیا گیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تصانیف کی تفسیر کے لیے وہی شخص مخصوص کیا جاسکتا ہے جو آسانی سے اس کی کوپور کر کے جو موضوع کو پیش کرتے وقت رہ گئی تھی۔

ویدک ادب پر مشتمل تصانیف میں سے غیر لکھنوں کی توجہ سب سے پہلے آپشداں پر مبذول ہوئی۔ ان میں سے کئی کتابوں کا ترجمہ مغلوں کے زمانہ میں فارسی میں کیا گیا۔ اور پھر ان کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا گیا۔ اور لاطینی زبان کے ذریعہ یورپ میں پہلی مرتبہ ان سے واقفیت ہوئی۔ چنانچہ شوپنہار کو آپشداں کا، جنہیں وہ نہایت قابلِ قدر سمجھتا ہے، علم اسی طرح حاصل ہوا۔ اس نے اپنی مشہور کتاب میں آپشداں کے متعلق اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ "آپشداں کی ہر سطر مستحکم، معین، کامل اور متناسب معنی پیش کرتی ہے۔ ہر ایک فقرہ سے عین، اصل، پُر جلال خیالات برآ رہتے ہیں۔ اور وہ سب ایک اعلا، مقدس اور بادقار اسپرٹ سے چھلکا ہوا ہے۔ تمام دنیا میں اصلی آپشداں کے سوا کوئی مطالعہ اس قدر مفید اور اعلا نہیں ہے۔ یہ میری زندگی کی تسکین ہے اور یہی میرے موت کے وقت وجہ تسلی ہوگا" شوپنہار کے ذریعہ آپشداں کا مطالعہ جرمنی میں نرودہ، وا۔ اور سنسکرت کے مطالعہ سے عام دل چسپی بڑھی تو یہ آپشداں دیگر ممالک میں بھی جانا



پہنچے۔ حالیہ زمانہ میں ان کے بے شمار ترجمے راست سنسکرت سے مغربی زبانوں میں کیے گئے ہیں اور ان کی تعلیم غیر ملکی مالوں کے لیے مہذب تو رہی ہے۔ فلسفہ آپنشد سے متعلق بہت سی شائع شدہ کتابوں میں سے ڈیوکسن کی اعلیٰ درجہ کی تصنیف کا ذکر ضروری ہے جو خاص پُراز معلومات ہے۔ اور جس میں آپنشدوں کے مکمل خلاصے یا لب لباب بیان کرنے کے لیے بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔

آپنشد میں دل چسپی کا مرکز بجائے بیرونی خالق کے اندرونی اتنا ہو جاتا ہے، دیدوں کی وحدت پرستی کے میلان کا فطری نشور خدا پرستی کی ترقی یافتہ شکل میں ہو سکتا تھا۔ اس نظریہ کی طرف کر ذات ہی اصلی حقیقت ہے اور باقی ہر ایک چیز اس سے بالکل ادنا حیثیت رکھتی ہے یہاں نہ تو کسی قسم کی مہادت کی جاتی ہے نہ کسی دیوتا اور بھاری کا کوئی تعلق ہی معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ ساری تلاش اشاعتیں صداقت کی ہے اور انسان کی حقیقی ذات ہی حقیقتِ عظمیٰ معلوم ہوتی ہے۔ فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں یہ سب سے اہم واقعہ ہے کہ ہندو ذہن برہمنی فکر سے آپنشدی خیال کی طرف راغب ہوا۔ اور دل چسپی کا مرکز بیرونی خالق کی بجائے اتنا ہو گئی۔ فلسفیانہ حیثیت کی یہ تغیر بے حد دل چسپ ہے اس لیے کہ آپنشدوں میں معروض سے موضوع کی طرف خیال کی تبدیلی کسی فلسفیانہ بحث یا نفس کی دقیق تحلیل سے حاصل نہیں کی گئی بلکہ اس کا تجربہ براہ راست ادراک سے ہوا ہے۔ اور یہ اذعان جس سے کہ اس صداقت کو سمجھ لیا گیا ہے کسی بھی مطالعہ کرنے والے پر اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اور یہ سمجھنا تو بالکل خلاصہ قیاس ہے کہ طریق ”برہمن“ کے تصورات سے آپنشدوں میں ”برہمن“ کے نظریہ کا نشوونما ہوا ہوگا۔

سب سے قدیم آپنشد تشریں تحریر ہوئے ہیں۔ اور اپنے طرزِ ادا میں تقریباً رموزی کیفیت رکھتے ہیں۔ وہ بسیط، پُر مغز اور دل پر اثر کرنے والے ہیں۔ ہم ان کو بار بار پڑھیں تب بھی نہیں ٹھکتے۔ یہ ہمیشہ تازہ ہیں، ان کا لطفِ عبارت ان کے خیالات کی قیمت سے الگ ہے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لفظ آپنشد لفظ شہیدہ اصولِ دینا تعلیم کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ آپنشد تعلیمات کا نشانہ یہ تھا کہ رازداری کے ساتھ علوم سے دریافت کرنے والوں کو یہ تعلیم دی جائے جو اخلاق اور اخلا خود ایثاری کے جذبے سے متصف ہوں۔ اور جن کی غرض نجات حاصل کرنی ہو۔ اور اس طرح ایک مرتبہ جب آپنشد کی اعلیٰ ترین طرزِ تحریر کا طریقہ ظاہر ہو گیا تو وہ مذہبی لوگوں کے لیے خاص دل چسپی اور دل فریبی کا باعث بن گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب سنسکرت میں دوسری نظروں کی

تعین نہیں لکھی جائے گی۔ تب بھی اپنشدی صورت موقوف نہیں ہوئی۔ اس طرح اگرچہ ابتدائی اپنشد ۵۰۰ ق، م میں لکھے گئے، تاہم ہندوستان میں اسلامی اثر پھیلنے تک وہ اسی طرح لکھے جاتے رہے ہیں۔ ان میں ابتدائی اور اہم ترین وہ ہیں جن کی شرح شکر چاریر نے کی ہے۔ ان کے نام ہیں برد آرنیک، چھاندرگیہ، امیزہ، آیتترہ، ایمن، کین، کٹھ، پرشن، منڈک، ماندوکیہ، اس سلسلہ میں یہ بات قابل غور ہے کہ الگ الگ اپنشد ایک دوسرے سے مضمون اور طرز بیان میں مختلف ہیں۔ بعض تو وحدتی اصول ذات پر زور دیتے ہیں کہ وہی ایک حقیقت ہے، بعض لوگ کے مل پر زور دیتے ہیں، بعض شیوا یا ویشنو کی عبادت پر زور دیتے ہیں، اور بعض فلسفہ یا شرک پر۔ حسب علی الترتیب ان کے نام پڑ گئے۔ یہ سب مل کر تعداد میں (۱۰۸) ہیں۔

آپنشد الہامی ویدک ادب کے اختتامی حصے ہیں۔ اور ان کو ویدانت کہا جاتا ہے۔ بالعموم یہ یقین ہے کہ سب سے اعلیٰ حقائق صرف ویدوں کے الہام ہی میں پائے جاتے ہیں۔ عقل کو عام طور پر کم درجہ دیا گیا ہے۔ اور اس کا اصلی استعمال یہ تھا کہ انہیں ویدائی کے ساتھ ویدوں کے تصورات کے معنی واضح کرنے کے لیے کام میں لایا جائے۔ یہ خیال کیا گیا ہے کہ حقیقت اور صداقت کا اعلیٰ علم کلیتہاً اپنشدوں میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اور عقل کا کام صرف یہ تھا کہ اس کو تجربہ کی روشنی میں کھولے۔ اور انتہائی گستاخی بھی جاتی تھی کہ کوئی شخص خواہ وہ کتنا ہی فاضل اور لائق کیوں نہ ہو، اپنی رائے کی سند میرا بپتی نہ بردست دلیلوں کی بنا پر صداقت کو سیٹھ طور پر بیان کر سکے۔ اس کا نظریہ اس وقت تسلیم کیا جاتا تھا کہ وہ یہ ثابت کرے کہ آپنشد اس کی تائید کرتے ہیں۔ اس طرح ہندو فلسفہ کے اکثر مذاہب اپنا اصلی فرض یہ سمجھتے ہیں کہ اپنشدوں کی تعبیر اس غرض سے کہیں کی ثابت ہو کہ ان کا بیان کیا ہوا نظریہ ویدانت کے اصول کو ظاہر کرتا ہے۔ اس طرح ہر شارح نے اپنے موقع پر عبادتوں کو خود اپنے نمایاں اصولوں کے موافق بنا کر پیش کیا اور دوسروں کو دبا دیا۔ یا ان کی شرح کر کے ان کو رد کر دیا۔ لیکن اپنشدی تعبیر کے مختلف نظامات کا مقابلہ کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر چاریر نے جو تعبیر کی ہے وہ وسیع طور پر ابتدائی اصولوں کے عام مجموعے کی رائے کو ظاہر کرتی ہے، اگرچہ بعض اصول ایسے ہیں جو دوسرے نظامات کے اصولوں پر میز طور پر پردہ ڈالتے ہیں۔ اس طرح ویدانت بالعموم شکر چاریر کی تعبیر سے وابستہ ہے۔ اگرچہ اور بھی نظامات ہیں جو اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ حقیقی ویدانت کے اصول کو ظاہر کرتے ہیں، لیکن صرف شکر کے نظام کو ہی نظام ویدانت کہا



جاتا ہے۔ ایسے حالات میں آپشددوں کی جدید تعبیر کرنے والے کا فریضہ ہو جاتا ہے کہ وہ ان شرح کرنے والوں کی طرقت مطلق توجہ نہ دے۔ اور آپشدد کو باضابطہ کتاب نہ سمجھے۔ بلکہ مختلف خیالات کا خزانہ سمجھے۔ جس میں سب متاخر فلسفیانہ تصورات ابھی تک حیرت انگیز انکشاف کی حالت میں ہیں۔ اگرچہ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ شکر کا وحدتی اصول یا اس حد تک رسائی بہت سے آپشددوں کا واحد مضمون ہے۔

جدید تعبیر کرنے والے کے لیے یہ بہتر ہوگا کہ وہ قدیم تعبیر کرنے والوں کی پیروی نہ کر کے آپشددوں کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ دیکھے۔ اور ان کے معنی متعین کرے۔ لیکن ربط عبارت کا خاص لحاظ رکھے جس میں وہ ظاہر ہوتے ہیں، صرف یہی وہ طریقہ ہے جس سے ہم آپشددوں میں دوسرے ہندی نظامات کے افکار کے اثرات کا مقابلہ سکتے ہیں اور اس طرح ان میں انکسار کے میلانات کی ابتدائی تحریروں کو پاسکتے ہیں۔

آپشدد کوئی باقاعدہ کتاب نہیں ہیں جو کسی شخص نے لکھی ہوں، بلکہ وہ خود کلامیوں، مکالموں یا قصوں پر مشتمل ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سادہ مباحث ہیں، لیکن کہیں عالم کی شہنی یا منطقی ورزش نہیں، ایک سرسری طور پر پڑھنے والا بھی رشیوں کے جوش، سرگرمی اور صداقت طبعی کو دیکھ کر متحیر ہو جاتا ہے کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ ایسے استاد کی تلاش میں بڑے شوق سے مارے مارے پھرتے ہیں جو ان کو برہم کے طریقہ پر تعلیم دینے کے لائق ہو کہ برہم کہاں ہے، اس کی نوعیت کیا ہے۔ ان کو اس تصور کی تلاش تھی کہ خارجی عالم کے تعبیر کے تحت ایک غیر متغیر حقیقت ہے۔ اور وہ عین اس کے مطابق ہے جو انسان کے جوہر میں ہے۔ "سمہتا" کے آخری زمانہ میں ایسے لوگ تھے جو عالم کے واحد خالق اور نگرانی کرنے والے کے تصور تک پہنچ گئے تھے اور اس کو مختلف ناموں سے یاد کرتے تھے۔ مثلاً ہر جاپتی، دشا کر، پُرش، برہم، لیکن یہ ربانی منصوبہ ابھی تک صرف دہلتا ہی تھا۔ اور اس دیوتا کی تلاش آپشددوں میں شروع ہوئی۔ رشیوں نے ابتدائی اس خیال کے ساتھ کی کہ اظہار اہتمام کرنے والا جو ہر وہ ہے جو انسان اور عالم پر حکمران ہے۔ لیکن اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا وہ فطرت کے دوسرے دیوتاؤں کے مطابق ہے۔ یا وہ ایک جدید دیوتا ہے یا کوئی دیوتا ہی نہیں؟ آپشدد اس جستجو کی تاریخ پیش کرتے ہیں اور ان نتائج کا ذکر کرتے ہیں جو حاصل ہوئے۔

اس جستجو میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ابھی آرہی تھیں تصورات اور عبارت کی علامتی صورتوں

سے باہر نہیں آتے ہیں "ہران" (حیاتی سانس) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ انسانی زندگی میں لازمی وظیفہ ادا کرتا ہے اور بہت سے قصے و روایات کے لیے بیان کیے گئے ہیں کہ وہ دوسرے اعضا مثلاً آنکھ، کان، وغیرہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ اور اسی پر سب دلائل کا دار و مدار ہے۔ ہران کی فوقیت کے اس اقرار سے اس پر ہر ہمہ کے طور پر مراقبہ کرنا شروع ہوا گویا کہ وہ بہت مفید نتائج برآمد کرنے والا ہے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ "آکاش" کی علا خصوصیات، ہم مانتے اور ازلیت کے باعث اس پر ہر ہمہ کے طور پر مراقبہ کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح من یا نفس اور آدیہ یا سورج پر ہر ہمہ کے طور پر غور کیا جاتا ہے۔ پس، ہر ہمہ کے حاصل کرنے کے لیے ہم ایک سرگرم جستجو دیکھتے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی اس نسب المعین کا تشفی بخش جواب نہیں دے سکا جو ہم سے درکار محتاج جہہ کی نوعیت کے صحیح علم تک پہنچنے کے لیے رشتیوں کو ایسی بہت ناکامیوں، جدوجہد اور کشمکش سے دوچار ہوتا پڑا ہے۔

ویدک شعرا کے دل مرنی نکلور کے دیوتاؤں کی پرستش کے اس قدر طویل مدت سے عادی تھے کہ وہ ایک مثبت اور معین برہم کی تلاش میں اس کو ترک نہیں کر سکتے تھے۔ انھوں نے قدرت کی ہر حلال قوتوں کی بہت سی علامتوں کی آزمائش کی، لیکن کسی سے اطمینان کی نہ حاصل ہو سکا۔ ہر ہمہ کس کے مانند ہے، وہ نہیں جانتے تھے، وہ اپنی ردحوں کی گہری طلب میں اس کا دھندلا اور خواب کا سا خیال رکھتے تھے جو مستقل اصطلاحات میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہی چیز ان کو منزلی مقصود تک لے گئی۔ کیوں کہ وہ بہترین سے کم کسی چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتے تھے جہاں تک انھوں نے آخری حقیقت کو متعین اور ایجابی صورت دینے کی کوشش کی، وہ ناکام رہے۔

ایجابی تعریفات ناممکن نہیں۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ ہر ہمہ کس کے قتل ہے جو ہر ہمہ بیان سے قاصر ہو اس کو کیوں کہ بیان کرے۔ وہ صرف یہ کہہ سکتے تھے کہ ہر ہمہ کسی بھی اس چیز کے مانند نہیں ہے جس کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ "برہم آرنیکا" میں باگیہ دلک کہتے ہیں: "وہ یعنی آتما نہ یہ ہے نہ وہ ہے (ذہنی نیتی) وہ ناقابل تصور ہے کیوں کہ اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، وہ غیر متغیر ہے کیوں کہ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، وہ غیر محسوس ہے کیوں کہ کوئی چیز اس کو چھو نہیں سکتی، وہ زمکوار کی ضرب سے مارکھا سکتا ہے، نہ کوئی جوش سرسکتا ہے" (برہم، ۱۲، ۱۵، ۱۵) وہ است یعنی عدم وجود ہے اس لیے کہ وہ وجود ہر ہمہ اس طرح نہیں سمجھا جا سکتا جس طرح وہ



وجود جو ہم کو تجربہ سے سمجھایا جاتا ہے پھر بھی وہ وجود ہے اس لیے کہ وہ اکیلا، قابل فوقیت حقیقی ہے لیکن عالم اس سے قائم ہے۔ ہم خود وہی ہیں پھر بھی واقع نہیں کہ وہ کیا ہے۔ ہم جو کچھ تجربہ کر سکتے ہیں اور جو کچھ کہہ سکتے ہیں محدود ہے لیکن وہ سب کی اساس غیر محدود ہے۔ وہ جو کہ غیر مکی، غیر محسوس، غیر مرئی، غیر قانونی ہے، جو نہ چکھا جاسکتا ہے نہ سونگھا جاسکتا ہے، لازوال ہے، نہ اس کا آغاز ہے نہ انجام۔ بڑے سے بڑا (مہبت) ہے متعین ہے، جو اس سے واقع ہو جاتا ہے وہ موت کے جبروں سے نجات پاتا ہے۔ (کٹھ ۱۵، ۲) زمان، مکان اور علت اس سے متعلق نہیں اس لیے کہ وہ ان سب کا جوہر اور ان سے ماوراء ہے۔ وہ غیر محدود اور وسیع ہے۔ پھر بھی چھوٹے سے چھوٹے۔ ایک دم یہاں ہے جیسے کہ وہاں ہے اور وہاں ہے جیسے کہ یہاں ہے۔ اس کی خصوصیت: تلمانا ناممکن ہے سوائے اس کے کہ تمام تجربی صفات، تعلقات اور تعریفات کا انکار کیا جائے وہ زمان، مکان اور علت کی تمام قیود سے آزاد ہے۔ وہ سب پر حکومت کرتا ہے جو فاعلی طور پر تجربی عالم میں نظر آتا ہے۔ (سوتر ۱۷، ۲، ۳) میں اور ڈیوسن اپنے فلسفہ اُپنشد (ص ۱۵۶) میں بیان کرتے ہیں کہ جب باہواسے اس گلی نے سوال کیا تو اس نے برہم کی نوعیت کی تشریح میں صرت خاموشی اختیار کی۔ اس گلی نے کہا مالی جناب مجھ کو برہم کی تعلیم دیجئے، لیکن باہوا خاموش ہی رہے جب دو تین بار سوال کیا گیا تو اس نے جواب دیا کہ درحقیقت میں تم کو تعلیم دے رہا ہوں۔ لیکن تم سمجھتے نہیں ہو۔ آتما خاموش ہے اور اس کے بتلانے کے لیے راستہ یہ ہے ”نیتی نیتی“ وہ یہ نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں ہے۔ ہم اس کو کسی بھی ایسی بی حیثیت سے جو ہمیشہ تصوری فکر سے محدود ہوتی ہے۔ بیان نہیں کر سکتے۔ ہم نے یہ غور کیا ہے کہ لفظ ”آتما“ ایک طرت تو رنگ ویدیں استعمال ہوا ہے۔ اور لفظ آتما سے مراد انسان کا سب سے اندرونی جوہر ہے اور اُپنشد اس امر کے اظہار پر زور دیتے ہیں کہ یہ دونوں بالکل ایک ہی اور یکساں ہیں، لیکن انسان کا سب سے زیادہ باطنی جوہر کیا ہے۔ اس کے جواب کے لیے خود انسان کی ذات ہی شک میں ڈال رہی ہے۔ اس لیے کہ جب تک انسان جوہر غذا مثلاً طبعی اعضاء انسانی پر مشتمل ہے وہ ”انسانی“ کہلاتا ہے۔ لیکن اس خول کے پیچھے ایک ذات ہے جو حیاتی سانس پر مشتمل ہے۔ یہ ذات حیاتی سانس کے طور پر ”ہران“ کہلاتی ہے۔ اس کے پیچھے ایک اور ذات ہے جو ارادے پر مشتمل ہے ”منوی“ کہلاتی ہے۔ اس کے اندر ایک دوسری ذات شامل ہے جو شعور

پرست مل ہے۔ دگیان نے آتما کہلاتی ہے۔ لیکن ان سب کے نیچے ایک ذات ہے جو آخری جوہر اور خالص طائیت ہے۔ اس کو آندریہ آتما کہتے ہیں۔ آپنشد کے متن بیان کرتے ہیں کہ درحقیقت وہ کمال مسرت ہے اور جس کو یہ وجد حاصل ہو جاتا ہے وہ انسان مسرور ہو جاتا ہے۔ کون رہ سکتا ہے، کون جی سکتا ہے، اگر یہ مکان "آکاش" فرحت بخش نہ ہو۔ اس لیے کہ یہی وہ ہے جو مسرت ہے۔ جو کوئی غیر مرنی، مادراتے ذات، ناقابل بیان، بے سہارا کی بے خوف حمایت پاتا ہے، وہ درحقیقت بے خوف ہو جاتا ہے۔ لیکن جس کو یہ معلوم ہو کہ اس میں اور آتما میں ذرا بھی فرق ہے تو خوف اس کے لیے ہے۔ (تیتیریہ اپنشد، ۱، ۱۲)

ایک دوسری جگہ پڑ پر جہاتی نے کہا ہے کہ ذات یا آتما مصیبت سے پاک اور بڑھا ہے، موت، رنج، غم، سبھوک، پیاس سے بالکل آزاد ہے جس کی آرزو حقیقی اور جس کا گیان سچا ہے۔ اس کی تحقیق کرنی چاہیے، اسی کو ڈھونڈ نکالنا چاہیے، جو شخص اس ذات سے واقف ہو جائے ہے وہی اپنی تمام خواہشات حاصل کر لیتا ہے اور وہی اپنی دنیا اور عاقبت کو سنوار لیتا ہے۔ (چھاندو گیر اپنشد ۱، ۷، ۱۸) پر جہاتی کی اس بات کو سن کر دیوتاؤں نے "اندرو کو اور دیوتاؤں نے دیر وچن کو اپنے نمایندے منتخب کر کے روانہ کیا تاکہ وہ پر جہاتی سے ذات یا آتما کا تحقیقی علم حاصل کریں۔ پر جہاتی نے انھیں تعلیم دینے پر رضامندی کا اظہار کیا اور کہا کہ پانی کے اس برتن میں دیکھو اور بتاؤ کہ برتن میں ذات کا کس قدر حصہ دکھائی دیتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ تمام ذات یہاں تک کہ بال اور ناخن بھی نظر آتے ہیں۔ تب اس نے کہا کہ تمام ذات ہے جو موت اور خوف سے بالا ہے، یہی برہم ہے۔ وہ خوش ہو کر واپس ہوتے لیکن پر جہاتی نے خیال کیا کہ یہ لوگ بلا تحقیق اور ذات کے علم کے بغیر چلے گئے۔ دیر وچن تو اس یقین کے ساتھ لوٹا کہ جسم ہی وہ ذات ہے لیکن اندر خوف زندہ ہوا اور شک میں پڑ گیا۔ وہ دوبارہ پر جہاتی کے پاس آکر کہنے لگا کہ جسم کے آسار سے ہونے سے ذات آسار سے ہو جاتی ہے، ذات جب ہی پاک و صاف ہوگی جب جسم پاک صاف ہوگا۔ اگر جسم اندھا ہو تو ذات بھی اندھی ہوگی، جسم بگڑ جائے تو ذات بھی بگڑ جائے گی۔ اور جسم کے فنا ہونے سے ذات بھی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس نظریہ میں کوئی خوبی نہیں ہے۔ تب پر جہاتی نے ذات کے بارے میں اعلیٰ تعلیم دی اور کہا کہ جو سپنوں کے لطف اٹھاتا ہے وہ ذات ہے۔ یہ بے ثبوت اور بے قناس ہے۔ یہی برہم ہے۔ اندر واپس ہوا، لیکن پھر شک میں پڑ گیا، خوف کھایا ہوا واپس آکر کہنے لگا کہ اگرچہ جسم اندھا ہو تو خواہی ذات اندھی نہیں ہوتی۔ اور جسم



کے مقابلے سے متاثر نہیں ہوتی اور جسم کی تباہی سے تباہ نہیں ہوتی تاہم ایسی معلوم ہوتی ہے کہ گویا مغلوب ہے اور تکلیفیں برداشت کرتی ہے اور رنجیدہ ہو سکتی ہے۔ اس نظریہ میں بھی مجھ کو کوئی صداقت معلوم نہیں ہوتی۔ یہ سن کر پر جلتی ہے اس سے اعلیٰ تعلیم دی کہ جب انسان گہری نیند میں ہوتا ہے تو بالکل اطمینان سے رہ کر کوئی خواب نہیں دیکھتا۔ یہ ذات ہے، یہ بے خوف اور لازوال ہے یہ بھی برہم ہے۔ اندر واپس ہوا، لیکن راستہ میں پھر شک میں پڑ گیا، اس لیے ایک بار پھر آکر کہنے لگا کہ یہ ذات گہری نیند میں اپنے آپ سے واقف نہیں ہوتی، اور دوسری موجودات کا علم رکھتی ہے وہ تحلیل ہوتی ہے اور فنا بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ بھی کچھ اچھا نظریہ نہیں ہے۔ پر جلتی نے اگرچہ ایک کے بعد ایک، اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا کہ ذات یا آتما جسم کے طور پر ہے۔ آتما خواہی ذات کے طور پر ہے، آتما غفلت کی نیند والی ذات کے طور پر ہے، لیکن اصلی تحقیق کرنے والے کو تو آتما کے بارے میں انتہائی صداقت کی تلاش تھی اور کسی بھی نظریہ سے اس کو تشفی نہ ہو سکی۔ اس لیے اس نے بالآخر ذات کی کامل صداقت کے بارے میں ایک آخری اور انتہائی تعلیم دی، اور کہا کہ "اس جسم کو ایک لازوال اور لا جسم کا سہارا حاصل ہے۔ وہی مجسم ذات لذت اور الم سے متاثر ہوتی ہے جو جسم میں شامل ہے اور جب تک جسم سے وابستہ رہتا ہے اس کو لذت اور الم سے رہائی نہیں ہوتی، لیکن یہ لذت اور الم ہے جسمانی ذات کو چھو بھی نہیں سکتے دھچکا دے گی ۱۲، ۱۷، ۱۸۔"

اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوگ انسان میں ایسے مستقل اور غیر متغیر جوہر کی تلاش کرتے تھے جو ہر ایک تغیر کی حد سے ماورا ہو۔ ایسے عمیق ترین جوہر کو بعض وقت موضوع اور معروض کے بغیر خالص شعور کہا جاتا ہے تو کبھی خالص حقیقت اور کامل مسرت کہا جاتا ہے وہ بصیرت مطلقہ کا بصیر ہے۔ سماعت مطلقہ کا سامع ہے۔ علم مطلق کا عالم ہے وہ دیکھتا ہے لیکن دیکھا نہیں جاتا، سنتا ہے لیکن سنا نہیں جاتا، جانتا ہے لیکن جانا نہیں جاتا، وہ ساری روشنیوں کی روشنی ہے۔ وہ نمک کے آدے کی مانند ہے، جس کا ظاہر اور باطن نہیں، سب مزہ ہی مزہ ہے۔ اسی طرح در حقیقت آتما ظاہر اور باطن نہیں رکھتی، لیکن سب، علم ہی علم ہے۔ آتما اس کی صفت نہیں بلکہ یہ خود آتما ہے۔ اس طرح برہم کی حالت بے خواب گہری نیند سے مشابہ ہے۔ اور جس کو یہ طمانیت حاصل ہو جاتی ہے وہ بالکل بے خوف ہو جاتا ہے۔ یہ بھی اپنے پیٹے، بھائی، بیوی، شوہر، دوست اور فارغ البالی سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ اس کے لیے اور





ان ثنوی نظریوں کی تشریح کر کے ان کو بالکل رد کر دیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ کائنات ایک حقیقت ہے، لیکن صرف برہم ہی اس میں حقیقی وجود ہے۔ برہم کی وجہ سے آگ جلتی ہے، ہوا چلتی ہے، برہم ہی تمام عالم کا مطلق اصول ہے، اور پھر بھی سب سے زیادہ چپ چاپ اور بلا حس و حرکت ہے۔ دنیا اس کا جسم ہے اور وہ اس کے اندر کی روح ہے۔ وہ سب کا خالق ہے اور قوت ارادی ہے۔ سب کو سوگھتا ہے، سب کو چمکتا ہے، سب میں ہیوست ہے۔ خود ساکت اور غیر متاثر ہے۔ (چھاند دگیا آپنشد، ۲، ۴، ۴)۔

وہ اوپر نیچے، آگے پیچھے، اتر دھن میں ہے وہ سب کچھ ہے (چھاند دگیا آپنشد، ۱۰، ۱۱)۔ جس طرح مشرق اور مغرب میں یہ ندیاں سمندر سے وجود میں آکر پھر اسی میں سا کر خود بھی سمندر ہو جاتی ہیں، لیکن نہیں جانتی کہ ایسی ہیں۔ اسی طرح سب لوگ برہم کی ذات سے وجود میں آتے ہیں، لیکن واقف نہیں کہ وہ اسی ذات سے وجود پذیر ہوتے ہیں، جو سب سے زیادہ لطیف ہے وہ یہ ذات ہے۔ یہ سب کچھ ہے، یہ صداقت ہے، اسے شویت کیتو تو ہی ذات ہے۔ (چھاند دگیا آپنشد، ۱۰، ۱۱)۔

ڈیوگسن کہتا ہے کہ ”برہم کے بارے میں یہ خیال کیا گیا ہے کہ وہ علت قبل زمان ہے اور عالم ایک معلول ہے جو اس سے حاصل ہوا ہے۔ برہم کائنات کا ابدی رونی انحصار اور اس کے ساتھ اس کی لازمی حینیت کا اظہار اس طرح کیا گیا ہے کہ تخلیق عالم برہم کے ذریعہ اور برہم میں سے ہوئی ہے۔“ اسی طرح منڈک آپنشد (۱، ۱، ۱) میں کہا گیا ہے۔ جس طرح کڑی جالہ بنتی ہے۔

جس طرح پودے زمین سے اُگتے ہیں۔

اسی طرح یہ سب کچھ جو یہاں ہے اسی غیر فانی سے نکلا ہے۔

جیسے کہ چنگاریاں ہزاروں کی تعداد میں سلگائی ہوئی آگ سے نکلتی ہیں جو اس سے ماہیت میں مشابہ ہیں۔

میرے پیارے، اسی طرح اس غیر فانی سے بہت سی قسم کی زندہ مخلوق پیدا ہوتی ہیں اور پھر اس میں واپس ہو جاتی ہیں۔

(فلسفہ آپنشد مترجمہ ڈیوگسن ص ۱۶۳)۔

پھر بھی یہ عالمی اصول ہمیں سب سے زیادہ عزیز ہے۔ اور آپنشد کی اہم ترین تعلیم ہے





یہ ہے کہ آتایا برہم ہی اصلی حقیقت ہے اور اس کے سوا ہر چیز غیر حقیقی ہے۔ دوسرا تصور جو کئی  
 آپشیدوں میں ملتا ہے وہ وحدت الوجودی نہرہب کا ہے۔ جس میں عالم اور آتایا برہم کی مطابقت  
 واضح کی گئی ہے۔ تیسرا تصور خدا پرستی کے متعلق ہے جو برہم کو عالم کا مالک حقیقی سمجھتا ہے۔ ان  
 تصورات کی ابھی باقاعدہ تنظیم نہیں ہوئی تھی اس لیے بعد کو آنے والے ویدانت کے شارح  
 مثلاً شکر اچاریہ، رامانج اچاریہ وغیرہ نے ان کے معنوں پر اس لیے تکرار کی کہ ایک باقاعدہ  
 نظام فلسفہ مستخرج ہو کر ترقی پاسکے۔ اس طرح اصول مایا جس کا خفیف سا ذکر ایک جگہ برہم  
 آرنیک آپشید میں اور مین دفعہ شوتیا شوتیر میں آیا ہے۔ شکر کے فلسفہ ویدانت کا بنیادی  
 سبب ہو جاتا ہے جس میں نقطہ برہم حقیقی ہے اور اس کے ماسوا سب غیر حقیقی۔ برہم آرنیک  
 آپشید ۲، ۵، ۱۹، اور شوتیا شوتیر (۳، ۱۰، ۱۱)۔

خارجی عالم کا آغاز برہم سے ہوتا ہے۔ برہم کے سہارے اس کی پرورش ہوتی ہے اور  
 برہم میں ہی یہ واپس ہو جاتا ہے۔ اور باوجود اس کے کہ عالم کی ہستی، طور برہم ہے لیکن جس  
 طرح کہ اس کی خصوصیت تجربہ کو ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ شکر اچاریہ  
 تسلیم کرتے ہیں کہ آپشیدوں میں خارجی عالم کا ذکر ہے اور جان بوجہ کہ اس کو اس لیے اہمیت  
 دی گئی ہے کہ اس کو اضافی حقیقت سمجھا جائے۔ جوں برہم کی انتہائی صداقت کا علم ہو جائیگا۔  
 یہ فی الفور مجازی ظاہر ہوگا۔ بہر حال یہ امر ایک حد تک بحث طلب ہے کہ مظہری عالم کو اضافی  
 حقیقت دینے میں غالباً رشیوں کا کوئی شعوری مقصد نہ تھا۔ برہم کو اعلیٰ ترین حقیقت دینے  
 کے باوجود وہ مظہری عالم کے دما دی کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ اور حقیقت کو اس سے  
 منسوب کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ البتہ عالم کی اس حقیقت اور برہم کی حقیقت تصوی کے  
 تناقص میں مطابقت پیدا کرنے کی اس طرح کوشش کی گئی کہ عالم برہم سے باہر نہیں ہے  
 بل کہ اس میں سے نکلا ہے، اس میں قائم ہے اور اسی میں لوٹ جائے گا۔

بعض وقت عالم کو دو حیثیتوں سے بیان کیا گیا ہے یعنی عضون اور غیر عضون تمام عضوی  
 اشیا خواہ نبات ہوں، حیوانات ہوں یا انسان سب روح رکھتی ہیں (جہاندرگیہ آپشید ۶، ۲)۔  
 برہم نے کثرت کی خواہش سے آگ (تجس، پانی، آب، زمین، ہوا، آتش) کو پیدا کیا۔ تب وہ  
 خود موجود برہم ان میں داخل ہوا۔ اور ان مینوں کے اتصال سے اجسام بنائے گئے (چھند  
 وگیہ آپشید ۳، ۴، ۶، ۲) تمام اشیا ان ہی مینوں کے، ہم حصوں کی ترکیب اور آمیزش سے

پیدا ہوتی ہیں۔ ابتدائی عناصر کی سہ گونہ تقسیم کے اس نظریہ میں مابعدی ساکھ مذہب کے نامتناہی لطیف جواہر (تن ماترا) اور کثیف عناصر کے ابتدائی جراثیم موجود ہیں۔ اور اس میں یہ نظریہ بھی شامل ہے کہ ہر ایک ٹھوس مادہ ابتدائی عناصر کے سالمات سے مرکب ہے۔ پرشن آپنشد (۸-۳) میں ہم مطالعہ کرتے ہیں کہ کثیف عناصر اور ان کی لطیف فطری صفات میں امتیاز کیا گیا ہے۔ اور تیسری آپنشد میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ آکاش کی ابتدا برہم سے ہوئی ہے اور باقی دوسرے عناصر ہوا، آگ، پانی، مٹی کی پیدائش براہ راست اس عنصر سے ہوئی ہے جو ان میں ایک دوسرے سے پہلے پیدا ہوا ہے۔ یعنی آکاش سے ہوا، ہوا سے آگ، آگ سے پانی اور پانی سے مٹی پیدا ہوئی ہے۔

غور کیا جاتے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپنشدوں میں نظریہ علت کوئی منظم اصول کی شکل میں عملاً موجود نہ تھا۔ لیکن ویدانت کے مشہور شارح ششکر آچاریہ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آپنشدوں میں علت کو تغیر کی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے جو اگرچہ خود غیر متغیر رہتی ہے لیکن تغیر پذیر صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ چھاندو گیہ آپنشد (۱۱-۴) کی کثیر تخیلات کی کوتاہی پر اس نے یہ کیا ہے کہ علت مادی مثلاً مٹی ہی اپنے تمام تغیرات مثلاً گھڑا، صراحی، پیالہ وغیرہ میں حقیقی ہوتی ہے اور اس کی ظاہری صورتوں کی کئی اقسام مثلاً گھڑا وغیرہ تو نام اور روپ کے حالی غولی امتیازات ہیں۔ کیوں کہ ان سب میں اصلی چیز مٹی اپنے جوہر میں ہمیشہ جیسی کی جیسی ہی رہتی ہے خواہ اس کو گھڑا، کھوپڑی، صراحی اسی طرح اصلی اور آخری علت "برہم" ہمیشہ یکساں حال ہے۔ اگرچہ وہ دنیا کی صورت میں تغیر پذیر نظر آتا ہے۔ یعنی یہ عالم دام خیال ہے یا ایک سراب ہے جو اردے فوقیت حقیقی برہم کے ذمہ کیا گیا ہے

اس نظریہ کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جو معمول کو حقیقی تغیر کا نتیجہ سمجھتا ہے اور جو عناصر کے اتصال اور عمل کے ذریعہ ہوتا ہے اس طرح جب فطرت کی مختلف اشیاء کے منطبق کیا گیا ہے کہ دو تین عناصر ہوا، آگ اور مٹی کے اتصال کی پیداوار میں تو معلول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ان عناصر کی ترکیب سے حقیقی تغیر پیدا کیا گیا ہے (چھاندو گیہ آپنشد ۱۱-۲۱، ۱۱-۲۲) اسی کو "پرینام" نظریہ تعلیل کا آغاز سمجھنا چاہیے جس کی آئندہ ساکھ مذہب نے کی ہے۔

چھاندو گیہ آپنشد (۱۱-۱۰) میں بیان کیا گیا ہے کہ جو لوگ خیرات یا عام جمہور کے فائدے کے کام کرتے ہیں تو مرنے کے بعد وہ اپنے آباؤ اجداد (پتریاں) کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ اور



اس کی روح پہلے دھوپ میں داخل ہوتی ہے، پھر اندھیری راتوں سے گزرتی ہوئی پانچ بج رہا پہنچتی ہے۔ اور جب تک اس کے نیک کام کا اثر باقی رہتا ہے وہاں مقیم رہتی ہے۔ اس کے بعد بھڑکھڑا ہوا، دھواں، گہر، بادل، ہارش، نباتات، غذا اور قحط سے ہوتی ہوئی انسان کی غذا کی مطابقت سے رجم مادہ میں داخل ہوتی ہے، اور پھر پیدا ہوتی ہے۔ یہاں ہم غور کرتے ہیں کہ روح نہ صرف عالم قمر میں قیام کرتی ہے بل کہ دوبارہ اس عالم میں پیدا ہو جاتی ہے۔

دوسرا راستہ (دیوان) دیوتاؤں کا ہے۔ یہ ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو اعتقاد اور ریاضت (تپ) کی تربیت پائے ہوئے ہوں۔ یہ روحیں موت کے وقت مختلف مدارج شعور، دن، ماہ کا روشن نصف، سال کا روشن نصف، چاند، آفتاب اور بجلی سے ہوتے ہوئے بالآخر ہم میں داخل ہوتی ہیں جہاں سے وہ کبھی واپس نہیں ہوتیں۔ ڈیوکسن کہتا ہے کہ "ان تمام مضمون کا مفہوم یہ ہے کہ روح دیوتاؤں کی راہ اختیار کر کے ہر نور طبقات میں پہنچ جاتی ہے۔ جہاں تمام روشنی اور درخشانی اکٹھی ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام مقامات اس نور الانوار برہم کی اطلاعات میں منزل مقصود تک پہنچنے کے راستہ میں ٹھہرنے کی منزلوں کے مانند ہیں (ڈیوکسن کا فلسفہ اُپنشد میں ۳۳۵)۔"

دوسرے طرز خیال میں تو براہ راست اصول تنازع کا حوالہ دیا گیا ہے۔ جس کو دوسرے عالموں میں گزرنے کے ذریعہ اپنے اعمال کے نتائج پانے یا آقا و اجداد اور دیوتاؤں کی راہ اختیار کرنے کے تصور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ برہم ارنیک اُپنشد میں یاگیہ و لک کہتا ہے "جب روح ضعف جسم کے ساتھ متلازم ہونے کی وجہ سے بظاہر کمزور ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو غش آگیا ہے تو حواس اس کی طرف چلے جاتے ہیں اور وہ ان لطیف ذرات کو اپنے اندر مرگن کر لیتی ہے۔ اس طرح جب کسی شخص کی آنکھیں پتھر جاتی ہیں تو روح رنگ کو محسوس نہیں کر سکتی۔ (حواس) اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ اور لوگ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ نہیں دیکھتا، وہ نہیں سونگھ سکتا، وہ نہیں چکھ سکتا، وہ نہیں چھو سکتا، وہ کوئی خیال نہیں کر سکتا۔ حواس اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں تو لوگ کہتے ہیں کہ وہ جان نہیں سکتا۔ اور جب اس کے دل کا سراپا چمکتا ہے تو اس چمک سے اس کی روح نکل جاتی ہے۔ جب وہ آنکھ، ہر یا کسی دوسرے عضو سے نکل جاتی ہے تو حیاتی عمل (ہران) اس کے ساتھ چلا جاتا ہے اور تمام حواس باہر نکل جاتے ہیں۔ حیاتی وظیفے (ہران) کی پیروی کرتے ہیں۔ روح اس طرح معین شعور کے ساتھ باہر

آجاتی ہے۔ گزشتہ تجربے اور اعمال کا علم اس کے ساتھ ہوتے ہیں جس طرح ایک کپڑا لٹاس لی جتنی پر جانے کے لیے خود کو قول کر دوسری علامت حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح یہ ذات جسم کے فنا ہونے کے بعد جہالت کو دور کرتی ہوئی دوسری جدا گانہ حرکت سے خود کو اکٹھا کرتی ہے جس طرح ایک ستارے کے ٹکڑے کر اس کی ایک نئی اور خوب صورت شکل ڈھالتا ہے۔ اسی طرح یہ روح بھی جسم کو برباد کرتے ہوئے اور جہالت کو دور کرتے ہوئے پتر گندھروں پر چلتی، برہم یا اور کسی وجود کی نئی اور حسین صورت بناتی ہے۔ جیسا عمل بارود ہوتا ہے اسی طرح ہو جاتی ہے۔ اچھے کاموں سے اچھی، بُرے کاموں سے بُری، نیک سے نیک، بد سے بد، انسان خواہشات سے معمور ہے، جیسی اس کی خواہش ہوتی ہے ویسا وہ ارادہ کرتا ہے۔ جیسا ارادہ کرتا ہے ویسا ہی کام کرتا ہے اور جس طرح کام کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح کا ہو جاتا ہے۔ ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ اپنی وابستگی کے باعث وہ ایسے کرموں سے فائدہ اٹھاتا چاہتا ہے جن سے وہ وابستہ تھا۔ یہاں کیے ہوئے کرموں کا پورا پھل اچھی طرح پانے کے بعد وہ پھر اس عالم میں کرم کرنے کے لیے واپس آ جاتا ہے۔ پس یہ حالت ہے ان لوگوں کی جو خواہشات رکھتے ہیں اور وہ جو کوئی خواہش رکھتا ہے نہ رکھتا تھا اور جس نے تمام خواہشات سے خود کو آزاد کر لیا ہے وہ اپنی ذات میں مطمئن رہتا ہے۔ اس کے حواس کبھی واپس نہیں آتے۔ وہ برہم ہو کر برہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ جب تمام خواہشات جو دل میں ہیں محو ہو جاتی ہیں تو فانی، غیر فانی ہو جاتا ہے اور اسی جگہ برہم کو حاصل کر لیتا ہے۔ (برہم سیکھ) (پیشہ نم، ۴، ۱۱، ۷)

اس عبارت کا مطالعہ ثابت کرتا ہے کہ ذات جب اپنی موجودہ زندگی کے انجام پر پہنچ جاتی ہے تو جسم کو فنا کر دیتی ہے اور اپنی نوعیت سے ایک نئی اور عمدہ صورت بناتی ہے۔ مرتے وقت ذات اپنے اندر حواس اور قویٰ کو جمع کر لیتی ہے۔ مرنے کے بعد اس کا علم ماضی یعنی اس کا کام اور تجربہ اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ موت کے وقت جسم کا مردہ ہونا اس لیے ہے کہ اس عالم میں یا دوسرے عالم میں ایک نیا جسم بنے۔ پس ذات جو نیا جنم حاصل کرتی ہے۔ اس کے متعلق خیال ہے کہ مختلف مقولات کا مجموعہ ہے۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ "وہ فہم، حیاتی، وظیفہ، حس، بصر، حس، سمع کا جوہر ہے۔ وہ ان پانچ عناصر کا جوہر ہے جو اس کی ضروریات کے لحاظ سے جسم طبعی تیار کرتے ہیں۔ وہ خواہشات کا جوہر ہے اور امتناع خواہشات کا جوہر ہے۔



وہ غصہ کا جو ہر ہے اور تمام غصہ سے دور رہنے کا جو ہر ہے۔ دھرم کا جو ہر ہے، ادمرم کا جو ہر ہے وہ اس تمام ظہور کا جو ہر ہے جو یہاں موجود ہے اور اس کا بھی جو پوشیدہ ہے (برہمارنیکہ اپنشد ۴، ۵۱۳)

اس طرح وہ ذات جو دوبارہ جنم لیتی ہے، نہ صرف اخلاقیاتی اور نفسیاتی میلانات کی وحدت ہے بلکہ ان تمام عناصر کی وحدت ہے جن سے عالم مادی مرکب ہے۔ زندگی میں تمام تغیرات کا عمل اس کی اسی فطرت سے متفرج ہوتا ہے کیوں کہ وہ جو خواہش کرتا ہے، اس کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرتا ہے۔ اور عمل کے لحاظ سے اس کو پھل ملتا ہے۔ کرم اور اس کے پھل کے ابتدائی اصول کی تمام منطق یہ ہے کہ نتائج خود اس کے اندر ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ایک طرف تو وہ، اخلاقیاتی اور نفسیاتی میلانات کی وحدت ہے اور دوسری طرف ان عناصر کی جن سے مادی عالم مرکب ہے۔

ذات جو دوبارہ جنم لیتی ہے وہ مختلف نفسیاتی اور اخلاقی میلانات اور مادی عناصر کا مجموعہ ہے۔ اور اپنی کاپاپلٹ کا اصول اپنے اندر ہی رکھتی ہے۔ ان سب کی جز ذات کی خواہش اور اس کا پھل ہے جو ارادہ اور عمل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ جب وہ مسلسل خواہش کرتی رہتی ہے تو عمل بھی کرتی ہے اور اس کا پھل پاتی ہے۔ اور پھر اس عالم میں کرم کرنے کے لیے آجاتی ہے۔ بالعموم اس عالم کے متعلق کہا گیا ہے کہ کرم کی انجام دہی کا میدان ہے اور دوسرے عالم، وہ مقامات ہیں جہاں کرم کے پھل ان لوگوں کو ملیں گے جو آسمانی مخلوق کے طور پر پیدا ہوں گے۔ لیکن اپنشدوں میں اس امور پر زور دیا گیا ہے۔ اگرچہ نظریہ پتریاں یا راہ آباؤ اجداد کو دراصل ترک نہیں کیا گیا۔ لیکن وہ دوبارہ جنم کی بڑی اسکیم میں شامل کر دیا گیا ہے جو دوسرے عالم میں یا بعض وقت اسی عالم میں بھی ہو سکتا ہے۔

ان تمام دوبارہ پیدا نشوں یا جسموں کا راستہ خود ذات اپنی خواہشات سے طے کرتی ہے۔ اگر وہ خواہش ذکر سے تو نہ پیدا ہوا اور لازوال ہو جائے۔ اس اصول کی اہم صورت یہ ہے کہ خواہشات کو دوبارہ جنم کا سبب قرار دیا گیا ہے نہ کہ کرم کو۔ کرم تو خواہشات اور دوبارہ جنم کی درمیانی کڑی ہے۔ کیوں کہ انسان جو کچھ خواہش کرتا ہے اس کا ارادہ کرتا ہے اور جو کچھ ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرتا ہے۔

اسی طرح دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ "وہ جو جان بوجھ کر خواہش کرتا ہے وہ اپنی خواہش

کے مطابق مناسب مقام پر پیدا ہوگا۔ لیکن وہ جس کی خواہشات مکمل ہو چکی ہیں۔ اور جس نے آہستہ  
ساکشات کارہ یا غور کا تحقیق کر لیا ہو تو اس کی تمام خواہشات فنا ہو جاتی ہیں۔ (منڈک اپنشد  
۲، ۲، ۳)

خواہشات کی یہ قتالہی ذات کے حقیقی علم سے حاصل ہوتی ہے۔ جو شخص اپنی ذات کو اس  
طرح جانتا ہے کہ "میں آتا ہوں" تو وہ کس خواہش اور کس تمنا میں جسم کو تکلیف دے گا۔ اگر ہم  
اس عالم میں رہ کر اس سے واقف ہو جائیں تو ٹھیک ہے، ورنہ کس قدر تباہی ہے۔ (برہدارنیک  
اپنشد ۳، ۴، ۱۲، ۱۳) "قدیم زمانہ میں سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے والے لوگ کسی اولاد کی تمنا  
نہیں کرتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہم اولاد کو لے کر کیا کریں گے جب کہ خود ہماری ذات ہی سارے  
عالم میں پھیلی ہوئی ہے۔ (برہدارنیک اپنشد ۳، ۴، ۲۲) جدید ہندو فکر میں کرم کے اصول کی جو  
تعمید گیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ اپنشدوں میں نہیں پائی جاتیں۔ یہاں تمام اسکیم خواہش کے  
اصول پر مبنی ہے۔ اور کرم فقط خواہش اور ارادہ کے حقیقی اثرات کی درمیانی کڑی  
ہے۔

دوسرا اصول جو اس سلسلہ میں ہماری توجہ کو منسلک کرتا ہے وہ نجات یا مکتی ہے۔ ہم  
نے یہ غور کیا ہے کہ اصول دیوان میں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ جو اطاعت گزار اور ریاضت کرنے  
والے ہیں، دیوتاؤں کے راستے مختلف منازل طے کرتے ہوئے جاتے ہیں۔ اور پھر اس عالم میں  
واپس نہیں آتے۔ نہ دوسری مرتبہ ان کا جنم ہوتا ہے۔ برعکس اس کے پتران یا آباؤ اجداد کے  
راستہ سے جانے والے دوسرے عالم میں ایک عرصہ تک جو پاتے ہیں اور پھر یہاں جنم لیتے  
ہیں۔ اس طرح ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جو ایمان دار ہیں اور جو شراد وغیرہ کرتے ہیں ان کی منزل  
مقصود ان لوگوں سے مختلف ہے جو محض دنیاوی نوعیت کے نیک کام انجام دیتے ہیں۔ یہ  
فرق اصول مکتی میں اپنا کامل ارتقا حاصل کرتا ہے۔ اپنشدوں میں نجات یا مکتی کے معنی ایسی  
حالات لا محدودیت کے ہیں جو آتم ساکشات کار یا اپنی ذات سے بخوبی واقف ہو کر انسان  
حاصل کر لیتا ہے، اور اس طرح برہم ہو جاتا ہے۔ تناسخ کا یہ متواتر چکر جاہلوں کے لیے ہے  
وہ عقل مند جو تمام جذبات کو ترک کر کے خود کو برہم سمجھتے ہیں، وہ فی الفور برہم ہو جاتے  
ہیں اور کسی قسم کی غلامی ان پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

فلوگسن (فلسفہ اپنشد، ص ۳۵۲) کہتا ہے کہ "وہ جو سب سے بلند اور سب سے



حقیق کو دیکھتا ہے اس کے لیے دل کی زنجیریں کٹ جاتی ہیں، اس کے لیے سب شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور اس کے سب کام لاشیت ہو جاتے ہیں۔

آتما کے حقیقی علم سے ہم پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ہماری تمام رغبتیں اور نفرتیں ہمارے تجربوں کی تمام تحدیدیں اور جو کچھ بھی ہم میں ذلیل و قلیل نظر آتا ہے ماضی یا محدود معلوم ہوتا ہے وہ سب باطل ہے۔ ہم "نہیں جانتے" لیکن ہم خود "خالص گیان" ہیں۔ ہم کسی چیز سے محدود نہیں کیے گئے۔ کیوں کہ ہم لامحدود ہیں۔ ہمیں موت نہیں، کیوں کہ ہم لازوال ہیں۔ اس لیے کئی کوئی نیا آکتاب، پیداوار، معلول یا کسی فعل کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ ہماری فطرت کی صداقت کے طور پر ہم میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ کمت یا ناجی اور آزاد ہیں۔ ہم واقعی طور پر ایسے معلوم ہونے کے بجائے بار بار جنم لیتے ہوئے اور ہزار ہا تکلیفیں برداشت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، صرف اس لیے کہ ہمیں اپنی ذات کا حقیقی علم نہیں۔ پس ذات کا صحیح علم نجات کی طرف لے جانے والا ہے۔ بلکہ وہ خود ہی نجات ہے۔ تمام تحدیدیں اور تکلیفیں اسی وقت یکسر مٹ جاتی ہیں جب تک ہم اپنی ذات سے واقف نہیں۔ نجات انسان کی فطری اور واحد منزل مقصود ہے۔ اس لیے کہ یہ انسان کی حقیقی فطرت اور جوہر کا اظہار کرتی ہے۔ خود اپنی فطرت کے تحقق کو ہی نجات کہتے ہیں چوں کہ ہم تو پہلے ہی سے اپنی فطرت میں ہیں اور رہتے ہیں اس لیے ہمیشہ سے کمت ہی ہیں۔ صرف یہی چیز جاننے کے لائق رہ جاتی ہے کہ ہم ایسے ہیں۔ پس علم ذات کی ہی سخت ضرورت ہے جو تمام باطل علم اور پیدائش و موت کے وہموں کو مٹا سکے۔ کٹھ اپنشد میں ایک کتھا ہے کہ موت کے دیوتا "یم" نے چمکیتا سے وعدہ کیا تھا کہ وہ جو کچھ مانگا چاہے مانگ لے۔ چمکیتا نے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ موت کے بعد روح باقی رہتی ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں رہتی۔ یہی دریافت طلب امر ہے اور یہی میری بڑی خواہش ہے کہ میں تجھ سے تعلیم حاصل کر کے یہ جاننا چاہتا ہوں۔ یم نے کہا "اسی بات کو قدیم زمانہ کے لوگ بلکہ دیوتاؤں نے بھی دریافت کیا ہے کیوں کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ اس کی نوعیت لطیف ہے۔ کوئی دوسری التجا پیش کر۔ اور اس کے لیے مجھے مجبور نہ کر، چمکیتا نے کہا "دیوتاؤں تک نے اس سوال کو دریافت کیا۔ اور اسے موت کے دیوتا تو بھی ہی کہتا ہے کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ لیکن ذہیرے مساوی کوئی تقریر کرنے والا ہے اور نہ اس اتما کے مانع کوئی دوسری التجا ہی ہے۔" یم نے کہا "تو ایسے بیٹوں اور پوتوں کا انتخاب کر لے جو سو سال زندہ ہیں

موتی خنجر، ہاتھی، سونا، گھوڑے پسند کر، وسیع پھیلی ہوئی زمین کی خواہش کر، اور اس پر جتنے سال جینے کی خواہش ہو زندہ رہ۔ یا اگر ایسی کوئی اور التجا ہو تو پیش کر۔ اور اس کے ساتھ کثیر دولت اور بڑی زندگی بھی لے۔ وسیع زمین پر بادشاہ ہو جا۔ میں تجھ کو تیری تمام خواہشات کا حظ اٹھانے والا بنا دوں گا۔ اور وہ تمام خواہشات بڑی خوشی سے طلب کر جن کا فانی دنیا میں حاصل ہونا بہت دشوار ہے۔ لیکن موت کے بارے میں سوال ذکر نہ چکیتا۔ جواب دیا: یہ تمام لذتیں عارضی ہیں اور حواس کو کمزور کر دیتی ہیں۔ ساری زندگی مختصر ہے اور اس کے ساتھ رقص و سرور بھی۔ انسان دولت سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ ہم دولت اسی وقت تک پاتے ہیں جب تک تجھ تک نہیں پہنچتے۔ ہم اتنے ہی عرصہ تک زندہ رہ سکتے ہیں جتنے عرصہ تک تو چاہے۔ اس لیے میری جو تمنا تھی اس کو میں ظاہر کر چکا ہوں، اور وہی چاہتا ہوں: ”یمن نے کہا“ فضیلت اور خیر ایک چیز ہے اور لذت دوسری چیز ہے۔ خوش قسمت وہ ہے جو فضیلت کو قبول کرے۔ اور جولذت کی خواہش کرتا ہے وہ اپنے انسانی مقصد کو کھو دیتا ہے۔ لیکن تو خواہشوں کی لذت چیزوں پر غور کر کے ان کو چھوڑ چکا ہے۔ لذت کیا ہے؟ یہ دریافت کرنے والی جہالت اور خیر کیا ہے؟ دریافت کرنے والا گیان، ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ ان کی منزل مقصود ہی مختلف ہیں۔ ایسا لاپرواہ نوجوان جو یہ سمجھتا ہے کہ اس عالم کے سوا کوئی دوسرا عالم نہیں۔ وہ میری حکمرانی میں کافی سزا پاتا ہے۔ اور وہ گیان جو تو نے دریافت کیا ہے۔ استدلال کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ میں جانتا ہوں کہ دنیا کی خوشی عارضی ہے اور وہ جو مستقل ہو اس غیر مستقل سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ گیانی آتما پر دھیان کر کے اور یہ سمجھ کر کہ اس کا مشاہدہ کرنا دشوار ہے۔ خوشی اور غم دونوں کو ترک کر دیتا ہے۔ اسے چکیتا مجھے یقین ہے کہ تو ایسے مکان کے مانند ہے جس کا دروازہ برہم کی جانب کھلا ہوا ہے۔ برہم لازوال ہے۔ اور جو کوئی اس سے واقف ہو جاتا ہے وہ جو چاہتا ہے حاصل کر لیتا ہے۔ گیانی نہ کبھی پیدا ہوتا ہے نہ کبھی مرتا ہے۔ وہ کسی مقام سے حاضر نہیں کیا جاسکتا۔ جسم فنا بھی ہو جائے تو ازل اور کبھی نہ پیدا ہونے والی روح فنا نہیں کی جاسکتی۔ وہ لطیف سے لطیف اور بڑے سے بڑی ہے۔ بیٹھے ہوئے وہ دور تک چلی جاتی ہے، لیٹے ہوئے وہ سب جگہ پہنچ جاتی ہے۔ گیانی یہ خیال کر کے تمام غم دور کر دیتا ہے کہ روح جسم میں رہ کر بھی غیر جسمانی ہے۔ اور تمام متغیر اشیا میں وہ غیر متغیر ہے۔ تعلیم سے یا فصاحت اور فراست کے ذریعے روح حاصل نہیں ہوتی۔ روح اسی کو حاصل



ہوتی ہے جس کو روح پسند کرے۔ اور اسی پر وہ اپنی اہیت ظاہر کر رہی ہے۔ جب تک ذات خود کو اور اپنی خواہشات کو بالکل ایک سمجھتی ہے وہ ان کے مطابق ہی عمل کرتی ہے اور مال و مستقبل کی زندگی میں ان کا پھل پاتی ہے لیکن جب اپنی ذات کے بارے میں صداقتِ مالہ حاصل کر لیتی ہے کہ خود ہی جو ہر اعلیٰ تمام عالم کا اصول، لازوال اور لامتناہی ہے تو وہ خواہشات سے پرہیز کرتی ہے۔ اور تمام خواہشات کو چھوڑ کر اپنی لامحدودیت میں انتہائی اور آخری صداقت کا تحقق کرتی ہے۔

انسان گویا خلاصہ عالم ہے۔ وہ کثیف جسم (ان یے کوش) کے عمدہ اجزاء رکھتا ہے۔ حیات کے جان بخش وظائف (پران یے کوش)، ارادہ اور خواہش (منو یے کوش) اور افکار و تصورات (وگیان یے کوش) رکھتا ہے۔ جب تک وہ اپنے آپ کو ان عالموں میں قائم رکھتا ہے وہ موجودہ اور آئندہ آنے والی زندگی میں ایک کے بعد ایک تجربوں سے گزرنا رہتا ہے۔ اور یہ تمام تجربے اس کے ارادہ کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں۔ گویا وہ خود ہی ان تمام تجربوں کا موجد ہے۔ اور لذت و الم، موت اور بیماری کی صعوبتیں برداشت کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ حقیقی غیر متغیر ذات میں ان سب سے الگ ہو کر واپس آجائے تو یہ وہ حالت ہے جہاں وہ اپنے تجربے سے متحد ہو جاتا ہے، اور جہاں نہ کوئی تغیر ہے نہ حرکت۔ یہ کیا حالت ہے۔ اس کی تشریح تصورات کے ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ ایک شخص اس کے بارے میں اشارہ کرتے ہوئے بتلا سکتا ہے کہ وہ ان تصورات میں نہیں ہے جو ہمارے عام علم میں موجود ہوتے ہیں۔ نہ وہ ایسی کوئی چیز ہے کہ کوئی جانتا ہو کہ یہ ہے (نیتی، نیتی) اس لامتناہی ذات میں کوئی اختلاف اور امتیاز نہیں ہے۔ "نہ میرا نہ تیرا" وہ ایک ایسے سمندر کے مانند ہے جس میں تمام مظہری وجود پانی میں نمک کی طرح گھل جاتا ہے۔ جیسے ایک نمک کا ڈھ پانی میں ڈالتے ہی غائب ہو جاتا ہے اور اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر ہم پانی کے کسی حصہ کو چکھیں تو نمک ہی نمک پاتے ہیں۔ اسی طرح اتنے میتری۔ خالص شعور پر مشتمل اور تمام مظہری وجودوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرنے والی یہ غیر محدود اور لامتناہی حقیقتِ عظیم یک دم ان ہی میں غائب ہو جاتی ہے اور تب حواس خمسہ سے محسوس ہونے والا علم بھی نہیں ہوتا۔"

(برہم آرنیک آپنشد، ۲، ۴، ۱۲)

اصلی ذات اپنے آپ کو تمام مظہری ہستیوں کے قدرتی اعمال میں ظاہر کرتی ہے لیکن

بالآخر جب وہ اپنی طرف رخ کر لیتی ہے تو پھر ان میں کہیں بھی نہیں پائی جاسکتی۔ یہ ہے وہ خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرور (ست، چت، آندہ) کی کیفیت اور یہی کامل اور خالص لامتناہیت کی کیفیت ہے۔

---



## فلسفیانہ ادب کی ترقی

ابتدائی اُپنشدوں کے زمانہ میں فلسفیانہ تحقیقات کی روح پیدا ہو گئی تھی اور روح تحقیق یہ تھی کہ صداقت یا جوہر آخری آتما ہے۔ اسی کی تلاش ہمارا آخری فرض ہے اور جب آخر کار ہم اس میں ڈوب جاتے ہیں، تب ہی اس صداقت کو محسوس کر سکتے ہیں۔ اور اس وقت دنیا کی کوئی چیز ہمیں راحت نہیں پہنچا سکتی۔ ہم یہی کہہ کر اپنی تحقیق جاری رکھتے ہیں کہ یہ وہ صداقت نہیں ہے جو ہم چاہتے ہیں۔ یہ وہ صداقت نہیں ہے جو ہم چاہتے ہیں (ذہنی، ذہنی) اُپنشدوں کی اس تعلیم کے باوجود دوسرے حلقوں میں بھی فلسفیانہ تحقیقات جاری تھیں۔ چنانچہ بدھ جو ابتدائی اُپنشدوں کے زمانہ کے کچھ ہی بعد آتا ہے۔ اُپنشدوں کے مسلمہ اصولوں کے خلاف کچھ نہیں تو یا سٹھ نظریوں کا ذکر کرتا ہے۔ لیکن اُپنشدوں میں کہیں بھی اس کا پتا نہیں چلتا۔ اس طرح جینی جڈو جہ بھی غالباً ہم عصرانہ ہے۔ لیکن اُپنشدوں میں اس کا بھی ذکر نہیں پایا جاتا۔ پس ہم یہ فرض کرنے میں حق بجانب ہیں کہ اُپنشدی ریشیوں کے علاوہ دوسرے حلقوں میں بھی مختلف اقسام کی تحقیقات جاری تھیں۔ جن کا ہمارے پاس بہت کم مواد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ہندی فلسفہ کے نظامات کو ان ریشیوں نے مدون کیا ہوگا جو اگرچہ اُپنشدوں کے دائرے سے خارج تھے لیکن مخالف اور ناستک فلسفیانہ دائروں کے خیالات اور ان کے مباحث کو بھی تحریر کر لیتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان ریشیوں اور شاگردوں کی مجلسوں میں ناستک دائروں کے خیالات پر غالباً مباحثہ ہوتا تھا اور ان کی تردید کی جاتی تھی۔ اور ایک عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ مجلس کے مشہور رکن مثلاً گوتم یا کناد نے مختلف مضامین اور مسائل کا خلاصہ لیا۔ ان کی غرض

قائمت معلوم کی۔ اور جہاں بے ربط عبارت دیکھی وہاں ربط پیدا کر کے تسلسل قائم کیا۔ ان کو مرتب و منقسم کیا اور نظام فلسفہ کی صورت میں منضبط کر کے ”سوتروں“ یا چھوٹے چھوٹے جامع کلموں میں تحریر کیا، ان سوتروں کا منشا یہ ہوتا کہ جنہوں نے ان مضامین پر کامل طور پر زبانی مباحث میں حصہ لیا ہے وہ ان قیاسی فقرہوں کے مفہوم کو بے تکلفی سے سمجھ سکیں۔ سوتروں میں مخالفت مذاہب کے نقاط نظر کے حوالے ہوتے ہیں اور اس طریقہ کا اظہار بھی ہوتا ہے جس سے ان کی تردید کی گئی ہے۔ اساتذہ اور شاگردوں کے مسلسل دوریں شارحین ان کے مختلف مباحث کے عام مفہوم سے واقف ہوتے تھے۔ روایتی تشریحات پر آزادی سے حواشی کا اضافہ کرتے یا بدل دیتے بلکہ اس روایتی نقطہ نظر کو جو ان کے معلومات کے موافق نہ ہوں یا وہ سمجھتے ہوں کہ اس کی حمایت دشوار ہے تو تردید کر دیتے تھے۔ غرضیکہ اپنے نظام کو دوسرے حصص سے متحد کرنے کے لیے شارحین اپنے اصولوں میں خفیت اصلاح کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرتے تھے تاکہ وہ ایک مکمل نظام میں موافق ہو سکے۔ یہ یکجہلی بیانات یا تغیرات بالعموم روایتی نظام میں ترقی پاتے تھے۔ لیکن قدیم اساتذہ کی تشریح نظام میں کوئی اہم تغیر نہیں کرتے تھے۔ کیوں کہ جدید شارحین قدیم اساتذہ کی تشریحات کو تسلیم کرنا اور ان کی تکذیب نہ کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

ہر نظام کو دوسرے سارے مخالفت نظامات سے، خود کو باقی رکھنے کے لیے مقابلہ کرنا پڑا ہے۔ یہ بات ہندوستان کے تمام فلسفیانہ ادب پر اپنا خاص دائمی اثر رکھتی ہے۔ چنانچہ ہر نظام مناظروں کی شکل میں تحریر کیا گیا ہے جس میں مصنف کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی کہنا چاہتا ہو، اس کے مخالفت مذہب کے لوگ اس پر اعتراضات کی بوجھار کریں گے۔ ہر قدم پر ردہ۔ سمجھتا ہے کہ چند اعتراضات اس کے خلاف پیش کیے گئے ہیں جن کا وہ جواب دیتا ہے اور خود معترض کے نقائص بتلاتا ہے یا ثابت کرتا ہے کہ اعتراض ہی بے بنیاد ہے۔ اس طرح مصنف اعتراض و اعتراض کے لیے انتہا چھوٹے راستوں سے جواب دیتا ہوا اپنی منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ لیکن اکثر مخالفت مذہب کے اعتراضات کا حوالہ اس قدر مختصر طریقہ پر دیا گیا ہے کہ اسے صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو ان خیالات سے واقف ہیں۔ ان مشکلات میں اور بھی شارحوں کے سنسکرت اسالیب بیان سے ہوتا ہے جو ادبی سنسکرت سے مختلف ہی نہیں بلکہ مختصر بھی ہیں۔ اس قدر اختصار اور بوجھ و وضاحت کے باعث انہیں مختلف نظامات کی اصطلاحات کے استعمال کے لیے مجبور ہونا پڑتا ہے اور نتیجہ کے طور پر ایک ماہر استاد کے بغیر ان کا



مطالعہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ مختلف نظامات کا گہرا مطالعہ کیے بغیر بہت دشوار ہے کہ کسی خاص نظام کی ایک اعلیٰ تصنیف کو سمجھا جا سکے کیوں کہ ہر نظام کے مباحث اپنے اظہار میں دوسرے نظامات کے خیالات سے اس قدر قریبی اتصال رکھتے ہیں کہ ان کے بغیر ان کا سمجھنا دشوار ہے۔ ہندوستان کا ہر نظام فکر دوسرے نظامات کے تعلق، موافقت اور مخالفت سے ترقی پاتا ہے۔ اس لیے قدیم ہندی فلسفہ کے متعلم کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ سارے نظامات کی باہمی موافقت اور مخالفت کا قدیم زمانہ سے لے کر اس زمانہ تک جہاں یہ ترقی رک جاتی ہے۔ گہرا مطالعہ کرے، ہر نظام کے سوتروں اور ان کی شرحوں کے علاوہ ان تصانیف پر نظم میں مستقل تصانیف ہیں جن کو "کاریکا" کہتے ہیں جو ان کے غاصوں کو پیش کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ "ساکھیہ کاریکا" اس قسم کی ایک اعلیٰ تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ سارے نظامات پر طویل مقالات، شرحیں یا عام مشاہدات ہیں جو نظم کی شکل میں ہیں اور جن کو "دارنگ" کہتے ہیں۔ خلا کمار ل کی "شلوک دارنگ" ان تمام کی تشریح کے لیے شرحیں لکھی گئی ہیں۔

اس کے علاوہ نظامات پر نثر میں بھی اعلیٰ درجہ کی تصانیف ہیں جن میں مصنفوں نے یا تو چند سوتروں کو منتخب کیا ہے یا ان سے بالکل الگ آزادانہ طور پر لکھا ہے۔ مثلاً "ہینتا کی لیاہ" "نہری" "مدھو سودن سرسوتی کی" "ادویت سیدی" یا "دھوریندر کی" "ویداہنت پری بھاشا" ان میں سے اکثر تصانیف حد درجہ فاضلانہ ہیں جن میں مصنفوں نے اعلیٰ دماغی قوت اور ذہانت سے نہایت پُر زور اور منطقی طریقے پر ان نظامات کی وضاحت کی ہے۔ ان کی بھی شرحیں لکھی گئی ہیں جن سے ان کی مزید تشریح اور تکمیل ہوتی ہے۔

ہندوستان کے فلسفیانہ ادب کی ترقی کا زمانہ ۱۵۰۰ ق۔ م سے، جو بدھ کے زمانہ کے قریب ہے شروع ہو کر عملاً سترہویں صدی کے نصف آخری حصہ میں ختم ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے بعد بھی چھوٹی چھوٹی تصانیف شائع ہوئی ہیں۔

صحیح طور پر یہ معلوم کرنا ذرا مشکل ہے کہ ہندوستان میں فلسفہ کے اہم ترین نظامات کا آغاز کس زمانہ میں ہوا ہے اور ان کے اثرات کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں جن کی وجہ سے ابتدائی زمانہ میں کئی مختلف نظامات کی بنیاد پڑی۔ بہت ممکن ہے کہ یہ سب ابتدائی اُپنشد کے بعد مرکب اور مرتب ہوئے ہوں۔ باقاعدہ تصانیف تو مختصر اور پُر معنی چھوٹے چھوٹے جامع کلموں یا سوتروں میں لکھی گئی ہیں جن سے مضمون پر تفصیلی روشنی نہیں پڑتی۔ بلکہ صرف

بڑھنے والے کے روبرو تمام تفصیلات کی ٹکلیں کے ساتھ کیے ہوئے مناظروں کی یاد کے وہ گم شدہ سلسلے پیش ہوتے ہیں، جن سے وہ کافی طور پر واقف ہو چکا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ پُر مغز آدمی فقرے سابقہ تقریروں کے اشارے کے مانند تھے۔ جن کا منشا یہ تھا کہ اس مضمون پر مکمل زبانی تعلیم پانے والوں کے لیے کارآمد ہوں۔ درحقیقت سوتر کی اہمیت کا اندازہ لگانا اور یہ پتا چلانا کہ کس حد تک وہ مباحث جو متاخر زمانہ میں پیدا ہوئے ان کے ابتدائی منشا کے مطابق تھے زرا دشوار ہے۔ مثلاً ویدانت کے سوتر جو "شاریرک سوتر" یا "برہم سوتر" کے نام سے موسوم ہیں ان کی نوعیت اس قدر مبہم ہے کہ اس کی وجہ سے چھ مختلف تعبیرات پیدا ہو گئیں۔ اور ہر ایک کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ صحیح ہے۔ سوتروں کے لکھنے والوں کو متاخر مصنف اس قدر احترام اور عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ جب کبھی انھیں کوئی نیا تصور پیش کرنا ہوتا ہے تو وہ ایک نہ ایک ابتدائی نظام کے ساتھ اس کی مطابقت کرتے ہیں اور شرح کی صورت میں اس نظام کی صحیح تعبیرات کو تحریر کرتے ہیں۔ ابتدا سے ہی ان نظامات کی گرفت مالوں پر اس قسم کی تھی کہ تمام رائج الاعتقاد اساتذہ اپنا فرض سمجھتے تھے کہ ان میں سے کسی نہ کسی ایک مذہب سے تعلق رکھیں۔ ان کے تمام شاگرد بھی قدرتنا اپنے اساتذہ کے خیالات کے مطابق تیار ہوتے تھے۔ ان کے خیال کی آزادی محدود ہوتی تھی۔ اور اس اعتقاد مذہب میں مربوط ہوتی جس سے وہ منسلک ہوں۔ ہندوستان میں کثرت سے ایسے شاگرد پیدا ہوئے جو خاص نظامات کے روایتی نظریوں کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے رہے اور دوسرے مقابل مذہب کے اعتراضات کا جواب دے کر اپنے مذہب کی حمایت کرتے اور اس طرح اپنے نظام کی فوقیت برقرار رکھتے رہے۔ مثال کے طور پر زنا و فلسفہ یا سوتروں پر مشتمل ہے اس کو گوتم سے منسوب کیا جاتا ہے جس کو اکش پاد بھی کہتے ہیں۔ ان سوتروں پر وائسائن کی لکھی ہوئی شرح "وائسائن بن ششیہ" ہے۔ اس شرح پر بدھ کے پیرو گنگ ناگ نے سخت تنقید کی ہے۔ ان اعتراضات کا جواب دینے کے لیے ادیوت کار نے ایک شرح لکھی جس کا نام "بھاشیہ واکھا" ہے۔ جب اس شرح کا اثر نہ پایا اور وہ اپنے مذہب کی قدیم شان باقی رکھنے سے قاصر رہی تو واپس پستی مسرانے اس دوسری شرح پر ایک اور شرح لکھی جس کا نام "واکھات پریاتیکا" ہے۔ جس میں اس نے فلسفہ بناتے ہوئے کیے گئے ان تمام اعتراضات کو رد کیا جو دوسرے ہم عصر مذہب یا انصوص بدھ مذہب کی طرف سے مانگے جا رہے تھے۔ اس شرح پر اداہن اعظم



نے ایک اور شرح لکھی جس کا نام "نکات پریشکا پریشدی" ہے اسی طرح وردھان، پدم تابھ، مشرو اور شنگر مسرانے بھی ایک شرح کی وضاحت میں دوسری شرحیں لکھی ہیں۔ اگرچہ واسطین، واسپتی اور اداہن بہت نامور ہوتے ہیں۔ لیکن یہ سب شرح پر شرح لکھنے پر قانع رہے۔ اور کوئی جدید نظام منضبط نہ کر سکے۔ حتیٰ کہ خود شنگر جو بدھ کے بعد ہندوستان کا سب سے بڑا آدمی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس نے بھی اپنی ساری عمر "برہم سوتر" اپنشا اور بھگوت گیتا کی شرحیں لکھنے میں صرف کر دی۔ اس طرح ایک کے بعد ایک شارح کی تعینفی امداد نے ہر نظام کو تمام حصوں میں مکمل کر دیا اور مخالفت مذاہب کے اقتراعات اور مخالفت کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ کرنے کے لیے قوی تر بنا دیا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہر نظام کا ایسا مطالعہ کیا جائے اور ایسی تعبیر کی جائے جس کے باعث زمانہ کے فطرت ادوار سے گزرتے ہوئے اور مخالفت مذاہب سے متصادم ہوتے ہوئے اس کی نشوونما کو ایک کلیہ تصور کیا جائے۔ پس کسی ہندی نظام کا مطالعہ اس وقت تک حقیقی نہیں ہے جب تک کہ اس کی ساری داستان ترقی نہ پڑھ لی جائے جو اس نے اپنے حایوں اور شارحوں کے ہاتھوں حاصل کی ہے اور جن کی ہے غرضان محنت سے وہ تاریخ میں زندہ رہا ہے۔

اب ہم نظامات ہندی فلسفہ پر غور کر سکتے ہیں۔ ہندوؤں نے نظامات فلسفہ کو آسک اور ناسک دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔ ناسک طرز خیال ویدوں کو یقینی اور بے خطا نہیں سمجھتا۔ زویدوں کی سند پر اپنی صداقت کو قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اصولاً ناسک نظامات فلسفہ بدھ، جین اور چارواک ہیں۔ آسک مت یا راسخ الاعتقاد مذاہب تعداد میں چھ ہیں۔ ساکھی، سلوگ، بنائے، ویششک، میمانسا اور ویدانت ان کو "درشن" یا نظام فلسفہ کہا جاتا ہے۔ ساکھی درشن کپل سے منسوب ہے۔ اس کی ابتدائی تصانیف گم ہو گئی ہیں۔ یوگ درشن پٹنلی سے منسوب ہے۔ روح، مادہ، علم، کائنات اور آخری منزل مقصود کے متعلق ان دونوں نظامات کی عام مابعد الطبیعیاتی حیثیت تقریباً یکساں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یوگ درشن میں "ایشور" کو آتما سے میز تسلیم کیا جاتا ہے اور چند پراسرار ریاضتوں کو ابھیت دی جاتی ہے جو حصول نجات کے لیے ضروری ہیں۔ ساکھی درشن ایشور کا انکار کرتا ہے اور مکی فلسفیانہ فکر اور ذہنی ترقی کو صداقت کے حقیقی اثبات اور نجات کے لیے کافی سمجھتا ہے۔ غالباً کپل کے ساکھی اور پٹنلی کے یوگ کے حوالے کہیں کہیں ایسے پائے جاتے ہیں کہ یہ ابتدائی ساکھی

مذہب کے دو مختلف تغیرات معلوم ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ نظامات اگرچہ بالعموم دو شمار کیے جاتے ہیں لیکن ان دونوں کو صرف ساکمبیہ کے دو مختلف مذاہب تصور کرنا چاہیے۔

نیاتے درشن جو گوتم سے منسوب ہے اور ویششک درشن جو کناد سے منسوب ہے دونوں ہی نظام فلسفہ تمام عملی اغراض کے لیے ایک ہی نظریہ پیش کرتے ہیں۔ ابتدا بعد کے زمانہ میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ چند غیر اہم امور میں کچھ اختلاف رکھتے ہیں۔ جہاں تک سورتوں کا تعلق ہے نیاتے سوتر پر طور فن تربیت منطق پر زور دیتے ہیں اور ویششک سوتروں میں بحث طبیعات اور مابعدالطبیعات پر ہوتی ہے۔

میمامسا یا "پورب میماسا" کو دراصل نظام فلسفہ یا درشن نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ یہ تو ریدوں کی مطابقت میں قرآنی یا گیکہ کی تعبیر کے اغراض کے لیے مرتب کیے ہوئے اصولوں کا باقاعدہ مجموعہ ہے۔ گیوں کی ادائی میں ریدوں کے منتروں کو پڑھا جاتا تو لوگ اکثر بحث کرتے کہ ایک فقرہ میں استعمال کیے ہوئے لفظوں کی نسبت کیا ہے یا فقرہ کے حوالہ سے ان کی باہمی اہمیت کا عام تشاکیا ہے۔ خود فقرہ کے مفہوم کے بارے میں بھی مختلف رائے کا اظہار ہوتا تھا۔ ان سب مشکلات کو دور کرنے کے لیے میمانسانے ایسے اصول بنادے کہ ایک شخص ان سب دشواریوں کے عقلی اور باقاعدہ حل پہنچ جاتے۔ ان میں اپنے اصلی مضامین کو تہید کے طور پر پیش کرنے کے علاوہ خارجی عالم، روح، اوراک، انتاج اور ریدوں کی صداقت اور اسی قسم کے مضامین پر خیالات کا اظہار کیا گیا ہے تاکہ انسان منتروں کے ذریعہ گیوں کی ادائی کر سکے اور منتروں کی نوعیت اور حیثیت ثابت کر کے ایک معین نظام عالم اور انسان کے ساتھ اس کا تعلق معلوم کر سکے۔ اگرچہ ان تجربہ ی افکار میں اس کی دل چسپی ثانوی ہے تاہم وہ مختصر طور پر منتروں کے اصول کی عقلی اساس تیار کرتا ہے اور ان کا عملی فائدہ انسان کو پہنچاتا ہے۔ صرف اسی مددک کہ اس میں یہ ابتدائی مباحث پاتے جاتے ہیں۔ الفاظ اور فقرہ کے معنی کی تعبیر کے لیے اس کے اصولوں اور مقولات کی قانونی قدر آج تک بھی ہے۔ چنانچہ دھرم شاستر (سمرتی) میں میمانسا کے اصول اور ضابطہ عمل کو بغیر کسی تحفظ کے تسلیم کیا جاتا ہے۔ میمانسا کے سوتر جیمینی سے منسوب ہیں۔ اور سابرنے اس پر مخرج لکھی ہے جیمینی اور سابرنے کے بعد تاریخ میمانسا ادب میں مکمل بحث اور پرہیا کر بہت مشہور ہیں۔

ویدانت پر بادراین کی اصلی مستند تصنیف "اثر میماسا" یا ویدانت سوتر ہے جس کو برہم



سوتر بھی کہا جاتا ہے۔ ویدانت کے معنی ہیں "وید کا اختتام" یعنی اپنشد، اور اپنشدوں کے مام نقاط نظر کا مختصر بیان ہونے کی وجہ سے اس کو ویدانت سوتر کہا جاتا ہے۔ یہ تصنیف چار فصلوں، یا ادھیائے پر مشتمل ہے اور ہر ادھیائے کے چار باب ہیں۔ اس کتاب کے پہلے چار سوتر حسب ذیل ہیں۔ پہلا سوتر اب اس لیے برہمہ جگیا سا (یعنی برہمہ کے جلنے کی خواہش ہوتی ہے) دوسرا سوتر "آخری حقیقت: برہمہ وہ ہے جس سے یہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ پیدا ہو کر جیتی رہتی ہیں اور جس میں واپس چلی جاتی ہیں یا لیئے ہو جاتی ہیں" تیسرا سوتر "برہمہ کائنات کی علت یا سب کچھ جاننے والا اس لیے ہے کہ وہ ویدوں کا ماخذ ہے" چوتھا سوتر "برہمہ اس لیے ثابت ہے کہ وہ اپنشدوں کی متوافق شہادتوں کا نتیجہ ہے"۔ دوسرے ادھیائے کے پہلے باب میں مخالفت مذاہب کے اعتراضات کے خلاف ویدانت کی تائید میں دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔ دوسرے ادھیائے کے دوسرے باب میں مخالفت نظامات پر سخت اعتراضات کیے گئے ہیں۔ اس تصنیف کے باقی حصے الگ الگ اپنشدوں کی عبارتوں کی متعدد زیر بحث تعبیرات کے تصنیف کے لیے وقف ہیں۔ اس طرح پہلے چار سوتروں اور دوسرے ادھیائے کے پہلے اور دوسرے باب میں ویدانت کا حقیقی فلسفیانہ لب لباب موجود ہے۔ اور دوسرے حصے اپنشدوں پر شرحوں کی طرح ہیں جس میں اس نظام فلسفہ کے کئی مذہبی خیالات پائے جاتے ہیں۔ برہمہ سوتروں کی پہلی شرح مصنف بودھاین اب دست یاب نہیں ہوتی اس سے ابتدائی شرح جو ملی ہے وہ شنکر آچاریہ کی ہے۔ اس کے علاوہ شنیاتی فرقوں کے اساتذہ مثلاً رامانج، ماردھوا، بھہ اور بندو وغیرہ نے بھی برہمہ سوتروں پر آزاد شرحیں لکھی ہیں۔ ان میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ جس فلسفہ کو "ان" نے مکیں تک پہنچایا ہے وہی اپنشدوں کا نقطہ نظر ہے جس کا خلاصہ برہمہ سوتروں میں دیا گیا ہے۔ یہ دوگہ شنکر کی تعبیرات سے بے حد اختلاف رکھتے ہیں۔ اور اکثر اس پر سخت اعتراضات کرتے ہیں۔ یہ سب مقامات بھی جن کی شرح ان لوگوں نے کی ہے ویدانت کہلاتے ہیں۔ کیوں کہ ان کا دعوا ہے کہ وہ اپنی حقیقی تعبیر ویدانت (اپنشد) اور ویدانت سوتر کے موافق پیش کرتے ہیں۔ ان سب میں رامانج کے نظام کو زبردست اہمیت حاصل ہے۔

قدیم ہندوستان میں فلسفہ کے نظامات کی نشوونما انسانی ذہن کے صریح نظری سوالات کی بنا پر نہیں ہوتی۔ جس کا میلان بقریری فکر میں مصروف رہنے کا ہوتا ہے۔ بل کہ

ایسی دلی بے قراری سے ہوتی ہے کہ مذہبی غایت حیات کا ساکشات کار یا تحقق کس طرح ہو سکتا ہے یہ امر تعجب خیز ہے کہ ایسی تحقیق کے لیے تمام مختلف انجیال نظامات اپنے اصول، مقاصد و شرائط میں متفق ہیں۔ دوسرے امور میں خواہ ان کے اختلافات کچھ بھی ہوں لیکن یہ امر نمایاں ہے کہ جہاں تک ام الفضائل حیات یا اعلیٰ ترین کیفیت کے عام کلیات کا تعلق ہے ان سب نظامات میں زبردست مطابقت پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پہلے نظریہ کرم اور تنازع کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کے متعلق تمام نظامات متفق ہیں کہ جو بھی کام کوئی انفرادی وجود کرتا ہے وہ اپنے بعد ایک اثر چھوڑتا ہے جو آئندہ اس کے نیک اور بد اعمال کے مطابق اس کو رنج اور خوشی بخشنے کی طاقت رکھتا ہے۔ جب اعمال کے ثمر ایسے ہوں کہ موجودہ زندگی یا انسانی زندگی میں نہ مل سکتے ہوں تو انسان کسی اور قالب میں آتا ہے تاکہ اس کے پھل بھوگ سکے۔

ویدک اعتقاد یہ ہے کہ جب گیہ یا قرانی کے موقع پر صحیح تلفظ سے منتر پڑھے جائیں ، بشرطیکہ تمام مذہبی رسوم کی تفصیل کی ادائی بغیر کسی غلطی کے مناسب طور پر ہدایات کے مطابق کی گئی ہو، تو وہ خود ایسا اثر رکھتی ہے کہ اپنی خواہش کے مقصد کو فوراً یا ایک زمانہ کے بعد پیدا کرے۔ یہ غالباً کرم کے اصول کی سب سے ابتدائی صورت ہے۔ اس سے ایک نیم شعوری اعتقاد کا اصول پیش ہوتا ہے کہ بعض مخفی اعمال ایک مدت کے بعد عام علت و معلول کے ظاہری وسیلے کے بغیر اپنے اثرات مرتب کر سکتے ہیں۔ جب گیہ کیا جاتا ہے تو یہ ایک غیر مرئی سحری قوت چھوڑتا ہے جس کو ”درشٹ“ یا نامعلوم اور ”اپور و“ یا نیا کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ اپنی خواہش کی شے ایک پر مبرہ طریقے سے حاصل ہو جاتی ہے کیوں کہ ”اپور و“ کا طریقہ عمل نامعلوم ہے۔ بہت وقت تک یہ خیال پایا جاتا ہے کہ جو کوئی بُرے کام کرتا ہے۔ وہ دوسرے عالم میں سزا پاتا ہے۔ اور جو نیک عمل کرتا ہے، وہ سب سے اعلیٰ مادی لذات سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ یہ غالباً ”رت“ کے تصور یا واجب التعمیل ترتیب اشیا سے وابستہ ہے۔ یہی وہ عناصر ہیں جس سے نظریہ کرم مدون ہوتا ہے۔ اُپنشدوں میں سمجھی یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ انسان اپنے اچھے بُرے اعمال سے اچھیا بُرے قالب اختیار کرتے ہیں۔ لیکن اس پر زیادہ زور نہیں دیا گیا ہے۔ اصول کرم کے سلسلہ میں آتشک نظامات کے قائم کیے ہوئے دوسرے متعلق امور پر غور کرنے ہوتے یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ہر فعل کے



نامعلوم (اور شٹ) اثر کو بالعموم کچھ وقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ قائل کو ثواب و عذاب دینے کے قابل ہو۔ یہ اعمال جمع ہوتے رہتے ہیں۔ اور کرم کرنے والے کو دوسری زندگی میں پھل دینے کے لیے مسرت اور غم کا سراپہ فراہم کرتے ہیں۔ اس زندگی میں صرف ان افعال کا پھل ملتا ہے جو بے حد بُرے یا غیر معمولی طور پر اچھے ہوں۔ انسان کے آئندہ لئے والے جنم کی نوعیت کا تعین ان مسرت اور المی تجربات کی نوعیت سے ہوتا ہے جو موجودہ زندگی کے پختہ اعمال سے تیار کیے گئے ہوں۔ چوں کہ زمانہ میں عالم کے اس طریق کا کوئی اساسی آغاز معین نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے، بھی نہیں بتایا جاسکتا کہ کس زمانہ میں انسان نے پہلی مرتبہ کرم کیے ہوں گے انسان کی گزشتہ مختلف زندگیوں کی تعداد بے شمار ہے۔ اور ہر ایک زندگی کی جلتیں ہر فرد کی زندگی میں خوابیدہ طور پر چھپی رہتی ہیں۔ جب وہ ایک حیوان یا انسان کے طور پر کسی خاص جنم کو اختیار کرتا ہے تو اس حیات کی مخصوص جلتیں ظہور پاتی ہیں۔ اصطلاحاً ان کو "داسنا" کہا جاتا ہے۔ ان داسناؤں کے مطابق انسان اپنے متعین کیے ہوئے اعمال کے لحاظ سے ام اگنیرو لذت بخش تجربات سے گزرتا ہے۔ اس کی عمر کی مدت کا تعین بھی اس کے ان اعمال اور تجربات کی مباد اور تعداد سے کیا جاتا ہے جو اس کی گزشتہ زندگی کے بار آور اعمال سے مقسوم ہو چکا ہو۔ جب ایک مرتبہ بعض اعمال چند تجربات کے لیے موزوں ہو جاتے ہیں تو پھر ان سے اعتنا ناممکن نہیں۔ لیکن وہ اعمال جو ابھی پختہ ہوئے ہوں ان کی ہمیشہ کے لیے بیخ کنی کی جاسکتی ہے بشرطیکہ انسان وہ حقیقی علم حاصل کرے جس سے تحقق ذات یا آتم ساکشات کا حاصل ہوتا ہے۔ لیکن ایسے ناجی شخص نامت کو بھی ان لذتی اور المی تجربات سے گزرنا پڑتا ہے جو اس کے لیے پھل دینے والے پختہ کرموں کے ذریعہ مقسوم ہو چکے ہوں۔ ان افعال کی چار قسمیں ہیں (۱) نیک (۲) بد (۳) کچھ نیک اور کچھ بد جیسے ہمارے اکثر افعال ہوتے ہیں (۴) نیک اور بد۔ مثلاً وہ اعمال جو ترک ذات یا مراقبہ کے لیے کیے جاتے ہیں جو کسی نیچہ کی خواہش سے متلازم نہیں ہوتے اور جب کوئی شخص اپنے کو اس طرح پابند کر سکے کہ صرف آخری قسم کے افعال انجام دے تو صرف اس وقت کسی نئے کرم کے جمع کر لے سے بچا ہوا رہتا ہے جو اس کو تازہ پھل دے سکے۔ اس لیے وہ صرف گزشتہ کرموں کے پھلوں کا لطف اٹھاتا ہے جو پھل دینے کے لیے پختہ ہو چکے ہوں۔ اور اگر وہ اس اثنا میں حقیقی علم حاصل کرے تو اس کے گزشتہ جمع شدہ افعال فنا ہو جاتے ہیں۔ اور چوں کہ اس کے افعال نیک ہوتے ہیں بد۔ اس لیے

کوئی نئے کرم پختہ ہونے کے لیے جمع نہیں ہوتے۔ اور اس طرح وہ صرف پختہ کرموں کے پھلوں سے لطف اندوز ہونے کے بعد تمام کرموں سے الگ ہو جاتا ہے۔

قدیم ہندی نظامات نہ صرف انسان کے دکھ سکھ کے فرق کے اسباب اور نظریہ کرم و تنازع میں جو بلا آغاز و زاماد کسی شخص کے اعمال اور واقعات عالم کے معنی تعلق کی بنیاد پر جاری ہے متفق ہیں بل کہ وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ بے ابتدا سلسلہ کرم، پیدائش اور دوبارہ جنم کے ایسے ثمرات جو بے اندازہ زمانہ سے چلے آ رہے ہیں کہیں نہ کہیں ختم ہوتے ہیں۔ اور اس اصلی مقصد کو کسی زمانہ دراز یا کسی دور دراز دائرہ حکومت میں حاصل کرنے کی ضرورت نہیں بل کہ اس کی تلاش تو خود اپنے ہی اندر کرنی چاہیے۔ کرم تو ہمیں ایک بے انتہا دائرے کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو اپنے جذبات، خواہشات اور تصورات سے الگ کر لیں جو ہمیں فعل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں تو ہم اپنے اندر ایک ایسی ذات پائیں گے جس کا تعلق فعل کے ساتھ کچھ بھی نہیں ہے، جو نہ دکھ سہتی ہے نہ سکھ، نہ کوئی کرم کرتی ہے نہ دوبارہ جنم لیتی ہے۔ قدیم ہندوؤں نے جب دنیوی واقعات کے بے انتہا شور و غل سے تنگ آ کر تلاش شروع کی اور یقین کیا کہ کہیں نہ کہیں پُر امن منزل ملے گی تب ان کو یہ منزل خود انسان کی روح یا آتما میں استہ آئی۔ اس اعتقاد نے کسی نہ کسی درجہ پر آتما کا ساکشات کاریا تحقق ہو گا کہ وہ مستقلاً تمام اعمال، احساسات اور تصورات سے الگ تھلگ ہے ان کو منطقی طور پر اس نتیجہ پر پہنچا کہ روح کا تعلق ان مادی عناصر کے ساتھ خارجی، مصنوعی بل کہ وہی ہے۔ دائرہ کرم کے ایک لامتناہی زمانے سے وراثت میں ملی ہوئی جہالت اور جذبات کے ہیجان سے ناپاکیوں کا تعلق ہم اپنی آتما سے پیدا کر لیتے ہیں۔ لیکن دراصل اپنی حقیقی فطرت میں روح تو اس قدر پاک ہے کہ ہماری زندگی کی ناپاکیاں اس کو چھو بھی نہیں سکتیں۔ اس اعلا ترین مادی حالت کا ساکشات کاریا تحقق ہی منزل مقصود ہے اور کرم کے ذریعہ بے انتہا دائرہ پیدائش اور تنازع پر آخری کامیابی ہے۔

تمام ہندی نظامات (بدھ مذہب کو چھوڑ کر) ایک مستقل وجود کو تسلیم کرتے ہیں جو آتما، پُرش یا جیو کے الگ الگ نام سے پکارا جاتا ہے۔ البتہ روح کی حقیقی ماہیت کے بارے میں اختلاف رہتے ہیں۔ چنانچہ نیاتے اس کو بالکل بے کیفیت، بے صفت، غیر معین اور غیر شعوری وجود تسلیم کرتے ہیں۔ ساکھیا اس کی نوعیت کو خالص شعور سمجھتا ہے اور ویدانت کہتا



ہے کہ وہ ایک اساسی نقطہ وحدت ہے جو خالص شعور (چت) خالص سرور (آند) اور خالص وجود (ست) پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس نقطہ نظر کو ظاہر کرنے میں سب متفق ہیں کہ اتنا اپنی ماہیت میں خالص اور پاک ہے اور ہمارے اعمال و جذبات اور ناپاکیوں کو اس کا کوئی حقیقی حصہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور جب سب گندگیوں کو دور کر کے مستقلاً خالص ماہیت ذات پر کامل طور پر غور کیا جاتا ہے اور خارجی تعلقات کو بالکل الگ کر دیا جاتا ہے تو سی وقت خیر برتر حاصل ہو جاتی ہے۔

فلسفہ ادب کی ترقی کے باب کو ختم کرنے سے قبل ہم دنیا کے متعلق تخیلی طرز عمل اور آخرت کے متعلق رجحانی اعتقاد کا ذکر کریں گے۔ تمام قدیم ہندی نظامات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دنیا دکھ کا گھر ہے۔ بالخصوص سانکھریوں اور بدھ مت اس امر پر بہت زور دیتے ہیں کہ لذت و الم کے تجربات کے لانتہا سلسلے کبھی پُر امن انجام کے قریب نہیں پہنچاتے۔ بلکہ کرم، تنازع اور غم کے جال میں الجھاتے اور پھنساتے ہیں۔ لذت کے طور پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ تو محض ایک دکھاوا ہے۔ اس لیے کہ ان کو قائم رکھنے کی کوشش بہت ہی تکلیف دہ ہے۔ اس کے علاوہ جب لذت نہیں پاتے تو تکلیف ہوتی ہے جب ہم ان کو پانے کے لیے مضطرب رہتے ہیں۔ تب بھی تکلیف ہوتی ہے۔ لذت کا آلام کے ساتھ جب اس قدر قریب کا تعلق ہے تو ان کو آلام کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ جب ہم لذت کی تلاش کرتے ہیں تو گویا صرف دھوکا کھاتے ہیں کیوں کہ وہ ہمیں محض الم تک ہی پہنچاتی ہے۔ ہمارے تمام تجربات لازماً پُر الم ہیں۔ اور آخر کار الم ہی پیدا کرتے ہیں۔ الم اس دنیا کے طرز عمل کی انتہائی صداقت ہے۔ جو چیز معمولی انسان کے نزدیک مسرت بخش ہے وہی ایک صاف بصیرت رکھنے والے یوگی یا عاقل کے نزدیک پُر الم ہے جس قدر کہ علم بلند اور برتر ہو گا اسی قدر غم کا احساس زیادہ ہو گا اور دنیوی تجربات سے عدم تشفی ہوگی۔ یوگی آنکھ کی پٹی کے مانند ہوتا ہے جس کو ایک خفیت سی مداخلت کبھی ناقابل برداشت ہوتی ہے۔ اگر ہم الم کو دور کرنے کی تدبیر سوچیں تب بھی دنیوی تجربات کا الم دور نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی تدبیر سے دکھ دم بھر کے لیے دور بھی ہو جاتا ہے تو دوسرے دکھ اس کی جگہ اکھڑا ہوتا ہے۔ کوئی کام نہ کرنے سے یا خودکشی کر لینے سے بھی ہم اس سے بچ نہیں سکتے کیوں کہ ہماری فطرت ہمیں کام کرنے کے لیے مسلسل مجبور کرتی ہے اور خودکشی سے دوسرے غم اور دوبارہ جنم کی مصیبت پیدا ہو جاتی گی۔ اس لیے ہمیشہ کے لیے اس سے نجات پانے کا

یہی ایک راستہ ہے کہ اخلاقی عظمت اور حقیقی علم کو کمال عروج پر پہنچایا جائے تاکہ ہمیشہ کے لیے غم کا خاتمہ ہو جائے۔ یہ تو ہماری جہالت ہے کہ ذات، زندگی کے تجربات یا ان کی لذات سے گہرا تعلق پیدا کر لیتی ہے جو ہمیں کام کرنے کی طرف راغب کرتی ہے اور ہمیں اکساتی ہے کہ لذات اور دوسرے جذبات اور افعال سے لطف اندوز ہوں۔ اخلاقی بلندی کے ذریعہ انسان دنیا کے تجربات سے بالکل بے حسی حاصل کر سکتا ہے اور تمام دنیاوی معاملات سے اپنے جسم، ذہن اور شعور کو جدا کر سکتا ہے۔ جب دل ایسا صاف پاک ہو جاتا ہے تو ذات اپنی حقیقی روشنی میں چمکتی ہے اور اس کی حقیقی ماہیت صحیح طور پر تصویریں آ سکتی ہے۔ اور جب یہ ایک بار حاصل ہو جائے تو ذات پھر کسی جذبہ یا جہالت سے متلازم نہیں ہوتی۔ وہ اس منزل پر ذہن (دھرت) سے بالکل الگ ہو جاتی ہے جو تمام جذبات، تصورات اور اعمال کی جڑ ہے۔ اس طرح نجات پائی ہوئی ذات ہمیشہ کے لیے غم کو مغلوب کر لیتی ہے۔ بہر حال یہ امر قابل غور ہے کہ ممکن کی کیفیت دنیا سے تعلق رکھنے کی مام نفرت پر مبنی نہیں ہے نہ ہی ایسے احساسات پر مبنی ہے جیسے کہ مایوس آدمی کے ہوتے ہیں۔ بل کہ ممکن کی ایسی قدر دانی پر مبنی ہے کہ وہ سب سے اخلاقی درجہ کی بابرکت کیفیت ہے۔

ہر نظام کے قنوطی مسلک کی تفصیل اس کی خاص حیثیت سے منطقی وجوب کی بنا پر ترقی پائی ہے۔ اس میں زندگی کے فرائض سے بچنے کا خفیت سا بھی رجحان نہیں پایا جاتا ہے بل کہ انسان صحیح انجام دہی اور حقیقی کجی کے ذریعہ ان سے بلند ہو جاتا ہے۔ اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب انسان اخلاقی عظمت کی اعلیٰ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ اپنی ذات کے تحقق یا اتم ساکشات کا رکھ کا اہل ہو جاتا ہے جس کے مقابلہ میں ذمہ داری و ذمہ داری کی آسانی خوشیاں بھی غیر اہم ہو کر نہ صرف ہٹ جاتی ہیں بل کہ اپنی حقیقی خصوصیت میں پُرالم اور نفرت انگیز ظاہر ہوتی ہیں اور یہ اس وقت ممکن ہوتا ہے جب اس کا دل تمام معمولی خوشیوں سے ہٹ گیا ہو تاکہ وہ اپنے نصب العین نجات کی طرف کوشش کر سکے۔

قدیم ہندوستان کے فلسفیانہ ادب کی ترقی سے درحقیقت یہ واضح ہوتا ہے کہ اتم ساکشات کا یا تحقق ذات کے معیاری نفع اور طمانیت کی جانب مذہبی فلسفیانہ لگن ایک ایسی اساسی صداقت ہے کہ جس سے نہ صرف ہندوستان کے فلسفے بل کہ تہذیب کے پچھلے مذاہب کو منطقی طور پر متغیر کیا جاسکتا ہے۔ غم ہمارے اطراف ہے، اس کا ہمیں کوئی خوف نہیں۔ مگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ہم بالطبع غیر



الم ہیں اور بابرکت ہیں۔ قنوطی نظر سے سب خوف دور ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ خود اپنی ذات کے آخری انجام اور نجات کی منزل مقصود کے بارے میں زبردست رجائی اعتقاد رکھتا ہے۔

ہندی فلسفہ کے تمام نظامات اخلاقی کردار کے ایسے عام اصول پر متفق ہیں جن کی پیروی حصولِ نجات کے لیے ضروری ہے۔ تقریباً سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام جذبات پر قابو رکھا جائے کسی صورت میں زندگی کو ضرر نہ پہنچایا جائے، لذت کی تمام خواہشات کو ترک کیا جائے، اور جب وہ اخلاقی عظمت کا بلند درجہ حاصل کرتا ہے تو نصب العین کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ذہن کو مزید پاکیزہ اور مستحکم بنا کر تیاری کرے۔ اور اکثر ہندو نظامات حصولِ مقصد کے ذرائع کو کام میں لانے کے متعلق بھی متفق ہیں۔ صرف چند تفصیلات اور کچھ اصطلاحات میں معمولی سا فرق ہے۔ لیکن وہ مسائل جو پاکیزگی کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں ہر جگہ یکساں ہیں جس کی تائید فلسفہ لوگ سے ہوتی ہے۔ البتہ بعد کے زمانہ میں اور بالخصوص ریشو مذہب فکر میں بھگتی، عبادت نے زیادہ نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ پس اگرچہ مختلف نظامات میں کئی اختلافات موجود ہیں لیکن ان کا نصب العین حیات، دنیا کے بارے میں ان کا طرزِ عمل اور نصب العین کے حصول کے وسائل یعنی "سادھن" اساسی طور پر یکساں ہیں۔ تمام نظامات میں تقریباً عملی سادھن کی ایک بے نظیر وحدت ہے۔ مذہبی حوصلہ مندی ہندوستان میں مانگیر ہے۔ اور سادھن کی اس یکسانیت نے ہندوستان کے لیے اس کی تمام تمناؤں، کوششوں اور فلسفیانہ، مذہبی اور اخلاقی جدوجہد میں زبردست وحدت حاصل کی ہے۔

## بھگوت گیتا

قدیم ہندی فلسفہ کی دنیا میں بھگوت گیتا نہایت مقدس مذہبی تصنیف خیال کی جاتی ہے۔ یہ تصنیف بہت ہی سادہ اور دل چسپ اسلوب میں پیش کی گئی ہے اور مکالمہ کی شکل میں ہے جو اس کو عجیب و غریب دل چسپی عطا کرتی ہے۔ لیکن یہ ظاہری فضیلت اس کی عظیم دل کشی کو واضح کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کا کام تو ایک مخصوص روحانی پہنچانا ہے۔ اگرچہ یہ ایک چھوٹی سی کتاب ہے لیکن اس کے اندر عرفان کا ایک دریا کوزے میں بند ہے۔ توحید کا بلند ترین تصور، روح انسانی کا روح کل سے واسطہ، زندگی اور موت کا راز، جسم اور روح کا تعلق علم اور عمل کی باہمی نسبت، جذبات اور عقل کا رشتہ، صلح اور جنگ کا فلسفہ، غرض یہ کہ حیات اور مادراتے حیات کا شاید ہی کوئی اساسی مسئلہ ایسا ہو جو اس کے اندر موجود نہیں۔ گیتا کا بنیادی نظریہ قرآن کریم اور تصوف اسلامی کے نظریہ سے بہت قریب ہے۔ ہندوؤں کے شاستروں میں یہی ایک کتاب ہے جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو دین قدیم کی اصلی وحدت سے آشنا کرتی ہے۔ از روئے اسلام توحید اصل دین ہے۔ کائنات کی وحدت اور انسان کی وحدت اس سے بطور نتیجہ حاصل ہوتی ہے۔ علم بھی کثرت میں وحدت کی تلاش کا نام ہے۔ اور اخلاق بھی کثرت اور تضاد میں وحدت کی کوشش ہے۔ عشق بھی وحدت کے جذباتی پہلو کا نام ہے۔ اگر وحدت کی روح کسی فرد یا قوم کے علم و عمل میں سرایت کر جائے تو جنگ افراد میں تبدیلی ہو جاتے۔ گیتا کی تعلیم میں وہ تمام عناصر موجود ہیں جو زندگی کے اہم مسائل کی عقدہ کشائی میں مدد دیتے ہیں۔ بشر و عورت سے آخر تک یہ مذہبی رواداری



کی روح میں سانس لیتی ہے جو قدیم ہندی فلسفہ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ اس کا مصنف اخلاقیات یا مابعد الطبیعیات کے لطیف اور مشکل پسند تفصیلات سے بحث نہیں کرتا بل کہ ان سے متعلق عام اصولوں کی طرف توجہ کرنا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس کا رشتہ انسان کی بہت زیادہ بنیادی اور انتہائی آرزو یا تمنا سے جوڑ دیتا ہے۔ اس تصنیف کا موضوع فلسفہ اخلاقیات کا مجموعہ نہیں ہے۔ بل کہ اس میں مرکزی اخلاقی صداقت کی نوعیت کو واضح کر کے دل نشین کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ قدیم ہندی فلسفہ میں اس کی نسبت کیا ہے۔ دنیا کی مہذب زبانوں میں سے شاید ہی کوئی ایسی زبان ہوگی جس میں شری بھگوت گیتا کا ترجمہ کیا گیا ہو۔ مختلف مذاہب فکر کے تابعین نے اس پر شرحیں لکھی ہیں اور ہر مذہب نے خود اپنی تائید میں گیتا کی شرح کی ہے۔ غالباً سب سے قدیم شرح ”شکر بھاشیہ“ ہے۔ اس کے مباحث اور حوالوں کے دیکھنے سے اس بات میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ اس سے پہلے بھی شرحیں موجود تھیں جن کی تردید شکر نے کی ہے۔ اور اپنی تعبیر میں اس اصول پر زور دیا ہے کہ حقیقی گیان کو ویدک فرائض یا دھرم شناس تروں کے بتلائے ہوئے فرائض کے ساتھ ہرگز نہیں ملایا جاسکتا۔ اگر ایک شخص جہالت یا اگیان اور دلی تعلق سے ویدک فرائض کو انجام دیتا ہے اور اگر گئیہ دان اور تپ یعنی مذہبی ریاضتوں کا نتیجہ ہو کہ اس کا نفس پاک ہو جائے اور انتہائی حقیقت کی نوعیت کے متعلق یہ حقیقی گیان حاصل کر لے کہ ”برہم“ ہی سب کچھ ہے، اور کوئی بھی کام کرنے کے اسباب ختم ہو جائیں تب بھی اگر وہ عام لوگوں کے مانند مقررہ فرائض کی بجائے جاری جاری رکھتا ہے اور لوگوں کو ہمت دلاتا ہے کہ اسی طریقہ سے عمل کریں تو ایسے ہی کرموں کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ حقیقی گیان کے مخالف ہیں۔ جب کسی انسان سے خواہش یا محرک کے بغیر اعمال سرزد ہوتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کرم کر رہا ہے یا فرائض ادا کر رہا ہے۔ صرف اس شخص کے متعلق جو ان کرموں میں دل چسپی لے رہا ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ کوئی کرم یا فرائض انجام دے رہا ہے لیکن عقل مند یا گیانی انسان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کرم کے صحیح معنی میں وہ کوئی کام کر رہا ہے کیوں کہ اس کو اپنے کرموں کے ساتھ کوئی بھی دل چسپی باقی نہیں رہتی۔ اگرچہ ہر مہم جو یہی ہوتا ہے کہ وہ عام لوگوں طرح عمل کر رہا ہے۔ پس شکر کے نزدیک گیتا کا اصلی مضمون یہ ہے کہ صرف صحیح

علم سے ہی نجات حاصل ہوتی ہے نہ کہ گیان اور انجام دہی فرائض کے اتھاڑے بشکر اس امر کی تائید کرتا ہے کہ ہمارے تمام فرائض اگیان کی منزل پر تو اچھے ہیں لیکن گیان کی منزل پر نہیں۔ جب برہم کے ساتھ عینیت کا صحیح علم ظاہر ہوتا ہے اور جہالت فنا ہو جاتی ہے تو دہی کے تمام تصورات جو کرموں کی انجام دہی کے ساتھ فرض کیے جاتے ہیں وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی ذمہ داری بھی ختم ہو جاتی ہے۔ گیتا کے تیسرے باب کے پہلے اشلوک کی تشریح کرتے ہوئے ششکر پہلے شارحوں کی رائے کی تنقید کرتا ہے جن کے نزدیک صحیح گیان حاصل ہو جانے پر بھی وجوبی فرائض ترک نہیں کیے جاسکتے۔ اس کے جواب میں وہ دھرم شاستر (سمرتی شاستر) کا حوالہ دے کر قطعی طور پر یہ واضح کرتا ہے کہ محض وجوبی فرائض کی عدم انجام دہی کوئی برے نتائج نہیں پیدا کر سکتی۔ اس لیے کہ عدم انجام دہی ایک نفی ہے۔ اور کسی منفی شے سے کوئی مثبت نتائج حاصل نہیں ہو سکتے۔ عدم انجام دہی کے برے اثرات ان لوگوں پر ہی اثر انداز ہوتے ہیں جنہوں نے ابھی تک اپنے تمام کرموں کو ترک نہیں کیا ہے۔ لیکن جو صحیح گیان حاصل کر چکے ہیں اور نتیجہ کے طور پر تمام کرموں کو ترک کر چکے ہیں وہ تو دیدوں کے وجوبی احکام اور دائرہ فرائض سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ اور دھرم شاستر دہی سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ صرف فرائض کی انجام دہی بذات خود نجات کی طرف لے جانے والی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس سے بتدریج نفس کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے اور اس کی مدد سے صحیح علم ظاہر ہو سکتا ہے جس کے ظاہر ہوتے ہی تمام فرائض ختم ہو جاتے ہیں۔ گیتا (۶/۱۸) کی تعبیر میں ششکر ایک طولانی بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تمام فرائض میں دنیا کی ظاہری شکلوں کی کثرت کا مفروضہ پیش نظر ہوتا ہے اور اور یہ جہالت یا اگیان کی بنا پر ہوتا ہے اس لیے جس رشی نے برہم کا صحیح گیان یا اہمسی حقیقت حاصل کر لی ہے اس کے لیے کوئی بھی کرم کرنے کے لیے باقی نہیں رہتا۔ اس لیے گیانی کو کسی قسم کے فرائض کو انجام دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ گیتا کی تعبیر جو ششکر نے کی ہے اس میں اس مفروضہ سے کام لیا جاتا ہے کہ گیتا کے فلسفیانہ اصول وہی ہیں جو خود ششکر کے ہیں۔ اس کا طریقہ تعبیر متن کے فقرہوں کی مناسبت پر اس قدر منحصر نہیں ہے جس قدر کہ اس کے نقطہ نظر کی تشریح کی معقولیت پر مبنی ہے اور جس کو وہ گیتا پر مامور کرتا ہے۔ اس لیے متعدد دکنوں میں گیتا کے متعلق جو نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے وہ ششکر کی



تشریح کے سراسر خلاف ہے۔ اور اس امر پر کافی زور دیا گیا ہے کہ گیانی کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے مقررہ فرائض کو انجام دیتا رہے۔ باوجودیکہ ایسے فرائض کی انجام دہی سے اسے کچھ بھی فائدہ حاصل نہ ہو یہاں تک کہ کرشن ایسا دیوتا بھی جس کی زائسی تمنائیں تھیں جو پوری نہ ہوں، کسی قسم کی خواہشات تھیں نہ جذبات، لیکن پھر بھی انھوں نے اپنے پر عابد کیے ہوئے فرائض انجام دیے کہ تمام لوگوں کے لیے مثال قائم ہو۔ اور یہ سمجھا جائے کہ گیانی کو بھی مقررہ فرض انجام دینا چاہیے۔ (گیتا، ۱۳، ۲۲)۔

گیتا ادب پر سمری نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آئندگیان نے شنکر کی تفسیر پر اپنی شرح ”بھگوت گیتا بھاشہ دیوان“ لکھی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نے گیتا پر اس کے علاوہ ایک دوسری شرح بھی لکھی جو ”گیتا شے“ کہلاتی ہے۔ شنکر کے بعد تھوڑے عرصہ تک شرحوں کا سلسلہ موقوف رہا۔

رامانج کا استاد اعظم یا مناسنہ ۹۰۶ء میں پیدا ہوا۔ اس نے گیتا کے مضمون کا خلاصہ چند شعروں میں کیا ہے جو ”گیتا رستہ سنگرہ“ کہلاتی ہے۔ اس پر نگمانت مہادیکنے ایک شرح لکھی جو ”گیتا رستہ سنگرہ رکشا“ کہلاتی ہے۔ اس کی شرح چودھویں صدی کے درویشی نے لکھی جو ”گیتا رستہ سنگرہ دیپکا“ کہلاتی ہے۔ ایک اور شرح ہے جو پریشک دیوتا چاریہ نے لکھی ہے، جو ”بھگوت گیتا رستہ سنگرہ ٹیکا“ کہلاتی ہے۔ جس کا ذکر اوفرشٹ نے کیا ہے۔ یا منا کہتا ہے کہ گیتا کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ ”ناراین“ ہی سب سے اعلیٰ برہم ہے اور صرف بھگتی یا عقیدت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے حصول کے لیے (سودھرم) ذاتی فرائض کی پابندی حقیقی گیان اور (ویراگیہ) دنیاوی لذتوں سے بے رغبتی کا مادہ ہوتی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ گیتا کے پہلے چھ باب میں گیان کرم اور خود کو ایشور کا خادم سمجھنا اور تمام کام ایشور کے لیے انجام دے کر اور تمام چیزوں سے تعلق چھوڑ کر آتما کے دیان (یوگ) کے ذریعہ علم ذات کے حصول کا طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ ساتویں باب سے بارہویں باب تک علم اور عمل کے ذریعہ پر جوش عقیدت اور بھگتی یوگ کے حصول کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ اور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ خدا کی صبح نوعیت کا تحقق یا سائنات کا راسی عقیدت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ تیرہویں باب سے اٹھارہویں باب تک ”ہر دھان“، ”پرش“، ”عالم ظہور یا“ ”جگت“ اور ”ہر برہمہ“ کی نوعیت کا بیان ہے اور ان کو کرم گیان اور بھگتی کی نوعیت سے میسر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد یا منا گیتا کے باب کے مضامین

دایک ایک کر کے شمار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دوسرے باب میں (سخت رہی) مستقل عقل والے ریشی کی فطرت بیان کی گئی ہے۔ اور ایسا صحیح علم ہے تعلق طریق پر اپنے فرائض کو انجام دینے کی مادت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اپنی آتما کو زندہ جاوید سمجھنے سے آسان ہو جاتا ہے۔ تیسرے باب میں کہا گیا ہے کہ انسان کو سماج کے تحفظ و لوک رکشا کے لیے اپنے فرائض بفر کسی لگاؤ کے انجام دینا چاہیے اور اعمال کے نتائج کو ایشور پر چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ خیال کر کے کہ "اگن" افعال کے حقیقی کارکن ہیں۔ اور ان کی انجام دہی پر فخر کرنا فضول ہے۔ چوتھے باب میں ایشور کی نوعیت کا بیان ہے اور یہ کہ اپنے افعال پر ایسی نظر ڈالنا کس طرح سیکھیں کہ برہناتے بے تعلقی وہ فعل کسی فعل کی تعریف میں شامل نہ ہو سکے۔ اس کے علاوہ مختلف اقسام کے فرائض اور علم کی برتری کا بیان بھی ہے۔ پانچویں باب میں فرائض کی راہ کے مختلف انداز اور فوائد بیان کیے گئے ہیں اور یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ برہم کے ساکشات کار یا تحقق کی حالت کی نوعیت کیا ہوتی ہے۔ چھٹے باب میں یوگ کی ریاضت کی نوعیت، یوگیوں کی چار اقسام یوگ کے طریقے، یوگ کے کشف کی نوعیت اور ایشور کے ساتھ رفاقت کے طور پر یوگ کی انتہائی فوقیت کا ذکر کیا گیا ہے۔ ساتویں باب میں خدا کی حقیقت پر کرتی یا گن کے ذریعہ اس کی فطرت ہم سے کس طرح پوشیدہ ہے، کس طرح خدا سے حفاظت کا طالب ہونا چاہیے، بھگتوں کی نوعیت اور مختلف اقسام اور حقیقی روشن خیال کی فضیلت کا بیان کیا گیا ہے۔ آٹھویں باب میں خدا کی عظیم الشان قوت اور اس کی غیر متبدل اور ناقابل تغیر فطرت کی حقیقت کا بیان ہے اور ان لوگوں کے فرائض کا بھی بیان ہے جو خدا سے حفاظت کے طالب ہوتے ہیں اور صحیح عقل کی نوعیت ماننا چاہتے ہیں۔ نویں باب میں خدا اور شکل انسان، اس کے اوتار کی شان اور عظمت کا بیان ہے اور اس کی بھگتی کے تعلق کی نوعیت بتلائی گئی ہے۔ دسویں باب میں خدا کے اعلا صفات کا لاتعداد شمار اور اسی سے تمام چیزوں کی وابستگی اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی بھگتی کو کس طرح شروع کرنا اور بڑھانا چاہیے۔ گیارہویں باب میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح خدا کی صحیح فطرت کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ صرف عبادت یا بھگتی سے ہی خدا کو حاصل یا معصوم کیا جاسکتا ہے۔ بارہویں باب میں بھگتی کی فضیلت، بھگتی حاصل کرنے کے طریقے اور مختلف اقسام کی بھگتی کا بیان ہے۔ اور یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ محبت کرنے والے بھگتوں کے پریم سے خدا بے حد



خوش ہوتا ہے۔ میر ہویں باب میں جسم کی نوعیت، متعلق ذات یا اتم ساکشات کار ہونے کے لیے روح کی پاکیزگی کی ضرورت، اور بندھن یا تید اور صحیح تمیز کی عادت کا ذکر ہے۔ چود ہویں باب میں بیان کیا گیا ہے کہ گنوں سے کس طرح فعل کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ گن کس طرح فنا کیے جاسکتے ہیں کہ ہم ہر اثر نہ کریں۔ اور کس طرح صرف خدا ہی اتم کی آئندہ تقدیر کی تمام راہوں کا واحد سرچشمہ ہے۔ پندرہویں باب میں مذکور ہے کہ وہ حاکم مطلق ساری وسایر ہونے، اور سب کا پرورش کرنے والا حاکم ہونے پر بھی کس طرح خالص روحوں سے اور غیر ذات کے ساتھ تعلق رکھنے والی روحوں سے مختلف ہے۔ سو لہویں باب میں وجودوں کی تقسیم، دیوتائی وجود اور شیطانی وجود میں، اور ہمارے فرائض کی صحیح نوعیت کے علم کی بچی بنیاد رکھنے کے لیے مقدس کتابوں کی قابل ترجیح حیثیت کا ذکر ہے۔ ستر ہویں باب میں مذہبی امور کو غیر مذہبی امور سے تمیز کرنے کا بیان ہے۔ اٹھارہویں باب میں مذکور ہے کہ خدا کو کس طرح تمام افعال کا فاعل مطلق تسلیم کیا جائے۔ اسی باب میں اپنے افعال کے نتائج کی نوعیت اور پاکیزگی کی ضرورت کو بیان کیا گیا ہے۔ یا منا کے مطابق ”کرم یوگ“ یا راہ عمل مذہبی ریاضتوں، پاک مقامات کی جاترا اور دان دھرم اور گیہ پر مشتمل ہے۔ ”گیان یوگ“ یا راہ علم ضبط نفس اور پاکیزگی نفس پر مشتمل ہے۔ ”بھگتی یوگ“ یا راہ عبادت ایشور کے دھیان پر مشتمل ہے جس کا فیضان ایشور سے رفاقت کے انتہائی آئندہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ تین عام راہیں ایک دوسرے کی طرف رہنمائی کرنے والی ہیں۔ تینوں راہیں لازمی طور پر خدا کی عبادت کی ہیں، خواہ ان کو وجوبی سمجھا جائے یا خاص موقعوں پر کی جانے والی سمجھا جائے۔ بہر حال وہ اتم کی صحیح نوعیت کو معلوم کرنے میں مدد و معاون ہیں۔ جب اتم ساکشات کار سے اگیان یا جہالت تمام تر دور ہو جاتی ہے اور جب انسان ایشور کی پرا بھگتی یا اعلیٰ تر عقیدت حاصل کر لیتا ہے تو وہ ایشور کے دربار میں قبول کر لیا جاتا ہے۔

رامانج مشہور و معروف ویشنو استاد اور ”برہم سوتر“ کا شارح سنہ ۱۰۱۷ء میں پیدا ہوا۔ اس نے ”ویشنا دویت“ یا خدا پرستی کے طور پر توحید کے طریقوں کے مطابق گیتا کی شرح لکھی ہے۔ اس شرح کی شرح ”کات پر یا چندریکا“ وینکٹ ناتھ نے لکھی جو ویدانت آچاریہ کہلاتا ہے۔ رامانج نے عام طور پر تعبیر کے ان ہی طریقوں کو اختیار کیا ہے جو اس کے استاد یا منانے اپنے خلاصہ میں بیان کیے تھے۔ ذات پات کے فرائض کے حکم کے متعلق

رامانج کہتا ہے کہ گیتا میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر ایک کو وہ فرایض انجام دینا چاہیے جو ہر ایک ذات کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ چوں کہ شاستر خدا کے احکام ہیں اور کوئی بھی اس کے احکام کی غلات ورزی نہیں کر سکتا۔ اس لیے جن وجوہی فرایض کا دھرم شاستروں میں ذکر کیا گیا ہے وہ تمام افراد کے لیے لازمی ہیں۔ اور ہمیں چاہیے کہ ان فرایض کو پھل کی خواہش کے بغیر صرف اس لیے انجام دیں کہ وہ شاستروں کے احکام ہیں۔ البتہ یہ فرایض صرف خدا کو خوش کرنے کے لیے اور اس کی پرستش کی خاطر انجام دیے جاتے ہیں۔ جس سے نفس تمام ناپاکیوں سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور جب جو اس پر قابو حاصل ہو جاتا ہے تو انسان راہ عقل (گیان مدگ) کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ انسان اپنی ترقی کی کسی منزل پر بھی خدا کی عبادت کے فرض کو فراموش نہیں کر سکتا۔ خدا کی ایسی پرستش سے اس کے وہ تمام گناہ بتدریج دھل جاتے ہیں جو آنا ز زماہ سے جمع تھے اور وہ پاک اور اہل ہو کر راہ علم کے لائق ہوتا ہے (رامانج کی شرح گیتا ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵)۔ گیتا کے تیسرے ادھیائے اور آٹھویں شلوک کی تعبیر کرتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ راہ فرایض (کرم یوگ)، راہ علم (گیان یوگ)، سے بلند تر ہے۔ راہ فرایض فطراناً علم ذات کی طرف لے جاتی ہے۔ اس لیے علم ذات بھی اس میں شامل ہے۔ صرف راہ علم ہمیں کسی طرف نہیں لے جاسکتی کیوں کہ بغیر کام کے کوئی جسم بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہاں تک کہ وہ لوگ جو اپنے کو راہ علم سے وابستہ رکھتے ہیں ان کو بھی وجوہی اور موقتی دنیہ بھنگ، فرایض انجام دینا چاہیے۔ اور اسی راہ کے ذریعہ ترقی کرتے ہوئے اور محض فرایض کی ادائیگی سے ایک شخص تحقق ذات یا آتم ساکشات کار حاصل کر سکتا ہے اور جب تک تحقق ذات دانتا دلوکن، اور اس کے ذریعہ نجات حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک فرایض کی انجام دہی کرتے رہنا چاہیے۔ لیکن انسان کا سب سے اہم فریضہ یہ ہے کہ اعلیٰ ترین اور پُر جوش بھگتی کے ساتھ خدا سے دلی تعلق رکھے۔

مدھو آپاریہ یا آند تیرتھ تیرہویں صدی میں ہوئے ہیں۔ انہوں نے بھگوت گیتا کی شرح گیتا سماسیہ کے علاوہ ایک دوسری کتاب بھی لکھی جس کا مقصد گیتا کے اصل مضامین کا اظہار تھا۔ اس کا نام بھگوت گیتات پریرنئے ہے۔ ان دونوں کتابوں کی شرح جئے تیرتھ نے کی۔ جو پریمی دیپکا اور نیلتے دیپکا کہلاتی ہے۔ مدھوانے سارا زور اس پر دیا ہے کہ خدا ہر چیز سے مختلف ہے۔ اور ہمارے اعلیٰ ترین نصب العین کا حصول



عبادت کے ذریعہ یعنی بھگتی اور دلی تعلق کے ذریعہ ہو سکتا ہے وہ اپنی تعبیر کی طویل بحث میں شکر کے توحیدی نظریہ کی تردید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے چوں کہ ہر ایک چیز کا ہونا ہونا صرف ماکم مطلق (ہری) کے ارادے پر منحصر ہے۔ اس لیے انسان کو چاہیے کہ دنیاوی چیزوں کے ساتھ اپنا کوئی تعلق محسوس نہ کرے۔ تمام لوگ اپنے فرائض کو انجام دیں۔ بدھوں کے بعد کرشن بھٹ نے چودھویں صدی میں گیتا کی ایک شرح لکھی جو ”گیتا ٹیکا“ کہلاتی ہے۔ راگھویندر سوامی نے سترہویں صدی میں تین کتابیں گیتا دیورتی، گیتا رستہ سنگرہ، اور گیتا رستہ دیوان لکھی ہیں۔ رگن۔ شر میں بہت سے اہل علم نے لکھی ہیں جیسے ہمارک مذہب کے پیر دلبھ آپاریہ، وگیاں بھکشو، کیشو بھٹ، جو ”گیتا متو پرکاشکا“ کہلاتی ہے۔ بدھ سودن کی لکھی ہوئی شرح کو ”گوڑا رستہ دیپکا“ کہتے ہیں۔ برہمانند گیری کی شرح بھگوت گیتا پرکاش کہلاتی ہے۔ دتتا تریہ کی ”پر بودھ چندریکا“ اور سرچم سوامی کی شرح ”سبودھنی“ کہلاتی ہے۔ نیل کٹھ کی ”سماد دیپکا“ اور شیونقط نظر سے راجا رام اور رام کنٹھ کی لکھی ہوئی شرح ”سرد تو بھدرہ“ کہلاتی ہے۔ گیتا کے عام مضمون پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں جیسے الہنوا گیتا اور نرسمہ شاکر کی بھگوت گیتا رستہ سنگرہ۔ گوکل چندر کی ”بھگوت گیتا رستہ سار“ کیولیاند سرسوتی کی ”بھگود گیتا سار“ اور نرہری کی ”بھگود گیتا سار سنگرہ“۔

ان میں اکثر شرحیں یا تو شکر بھاشیہ کے نقط نظر سے لکھی گئی ہیں جو دوسرے الفاظ میں ان ہی تصورات کی تکرار ہے یا دشنوت نقط نظر سے جس میں زندگی کی تمام منازل میں انسانوں کے عام فرائض کی گرفت کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ البتہ کہیں کہیں خدا اور انسانوں سے تعلق کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔ یہاں ان کے تفصیلی بیان کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کی گنجائش نہیں۔

”اے ارجن تو یوگی ہو جا، کیوں کہ یوگی کا درجہ تپ کرنے والے ریاضت کش سے بلند ہے، اس کا مرتبہ شاستر کا گیان رکھنے والے عارن سے بھی بڑا ہے اور کسی خاص مقصد سے کام کرنے والے عملی آدمیوں سے بھی بلند تر ہے“ (گیتا، ۴/۲۸) گیتا میں یوگ کی ایسی اہمیت کے پیش نظر اس کے چند نقاط کا ذکر ضروری ہے۔ گیتا خواہ کسی نے لکھی ہو لیکن یہ قابل قیاس معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والا یوگ کے اس اصطلاحی مفہوم سے ضرور واقف تھا جس کو پتھلی نے ”یوگ سوتر“ میں استعمال کیا ہے یعنی ”چت ورتی نردوھ“ یا نفس کی تمام حرکات

کی موقوفی۔ لفظ یوگ گیتا میں بہت سے معنوں میں استعمال ہوا ہے مثلاً بدھی یوگ اور کرم یوگ یوگ کا لفظ اس طرح بھی استعمال ہوا ہے کہ خود اپنے نفس کو پر مانتا یا اتنا پر مرتکز کیا جائے۔ مگر ان مختلف معنوں میں "ملانا یا جوڑنا" ہی غالب مفہوم ہے۔ ملانا یا جوڑنا سے مراد کسی چیز سے ربط و تعلق پیدا کرنا ہے لیکن اس کا اطلاق کسی دوسری چیز سے قطع تعلق کرنے پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ یعنی ایسا ربط و تعلق پیدا کرنے کے معنی دوسری طرف سے قطع تعلق کرنا، اگر کرنے کے بھی ہوتے ہیں۔ یہ اساسی و ناگزیر قطع تعلق تمام لذات اور اعمال کے نتائج کی خواہشات سے ہے تعلق ہے (کچل تیاگ) خواہشات کو ترک کیے بغیر کسی قسم کا اتحاد ممکن نہیں ہے جب تک کوئی شخص اپنے تمام حسی معروضات اور اعمال کے تعلق پر فہم پا کر افعال کے نتائج کی تمام خواہشوں کو ترک کرنے میں کامیاب نہ ہو جائے اس وقت تک یوگ میں قلام یا یوگا روڑہ نہیں ہو سکتا۔ فرائض کی انجام دہی کے وقت ہمیشہ اپنے من کو لذت و الم کی تمام محرکات سے پاک رکھنے کی کوشش سے ہم بتدریج اس کو ایسی سطح تک بلند کر۔ گے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جہاں اس کو خود غرض لذت اور لطف اندوزی کے محرکات سے بچا رکھنا ہمارے لیے فطری ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ یوگ میں قائم ہو گیا ہے اس سے فطرۃاً علاتر اور ادانتر یا حقیقی اور غیر حقیقی ذات کے درمیان ایک تصادم پیدا ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ جب ادانتر است کا رجحان محتاط مقاصد اور لذت و خود غرضی کے محرکات کے متعلق ہوتا ہے تب بھی اس کے اندر ایک اعلیٰ معیار ہوتا ہے جو اس کو بلند کرنے والا ہوتا ہے۔ انسان خود اپنا دوست بھی ہے اور دشمن بھی۔ اگر وہ اپنے طبعی میلانات اور حسی لطف اندوزی کی تحریکوں کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ بُرائی کے راستہ پر جاتا ہے اور خود اپنی اعلیٰ اغراض کا دشمن ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ اس کا فرض ہے کہ خود کو بند کرے اور ایسی کوشش کرے کہ کہیں ڈوب نہ جائے بل کہ خود کو تمام حسی لذتوں سے بے تعلقی کی بلند سطح پر پہنچائے۔ یہ ثنویت کا تصور جو دوست اور دشمن، قاتل اور مفتوح، بلند کرنے والی قوت اور پستی کی طرف مائل کرنے والی قوت میں پایا جاتا ہے وہ فطرۃاً ایک علاتر ذات (پر مانتا) اور ایک ادانتر ذات (آتما) کے فرق پر مشتمل ہے۔ اور جب علاتر ذات ادانتر ذات کو فتح کرتی ہے تو اسی وقت یہ ذات خود کی دوست ہو جاتی ہے اور وہ شخص جو اپنے جذبات اور ذاتی تعلقات کو فتح کرنے سے قاصر رہتا ہے وہی اپنی ذات کو دشمن بنالیتا ہے۔ بہر حال یہ ظاہر ہے کہ ادانتر ذات برائی کی پستی کی جانب مائل



ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر بلند ہونے کی قوت جبلی طور پر پوشیدہ رکھتی ہے۔ ذات کو بلند کرنے کی قوت کہیں باہر نہیں ہے بل کہ اپنی ذات میں ہی قائم ہے اور گیتا اپنے اس حکم پر زور دیتی ہے کہ: "تجہ کو چاہیے کہ خود کو بلند کرے نہ کہ پستی میں اپنے کو غرق کر دے۔ اس لیے کہ ذات خود ہی اپنی دوست اور خود ہی اپنی دشمن ہے (گیتا، ۱۰، ۲۱)۔"

اور جب ذات اپنے ادنیٰ میلالت کو فتح کر لیتی ہے اور بلند سطح پر اٹھ جاتی ہے تو اسی وقت وہ اعلا ذات و برہما سے ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔ اور یہ اعلا تر ذات ہمیشہ بلندی کے نصب العین کے طور پر باقی رہتی ہے۔ ذات میں یوگ کا عمل ایک طرف تو اس کو شش پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے یوگی خود کو ان حسی الغنوں سے بے تعلق کر لیتا ہے جن کی جانب وہ باطلع راغب تھا اور دوسری طرف ان کوششوں پر جن سے وہ بلند ہونے کی سعی کرتا ہے اور اعلا ذات سے ربط و تعلق پیدا کرتا ہے۔ پہلی منزل پر ایک انسان اپنے فرائض کو شاستروں کے احکام کے موافق انجام دیتا ہے، پھر وہ اپنے فرائض کو انجام دیتا ہے کہ خود غرضی اور لطف اندوزی کے تمام محرکات سے خود کو الگ کر لے۔ دوسری منزل میں وہ ادنا محرکات کو فتح کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور اعلا ذات سے متحد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس منزل پر بھی وہ اپنے فرائض کو بعض فرائض کی خاطر انجام دے سکتا ہے یا وہ خود کو خاص توجہ کے دھیان اور پرماتما کے ساتھ اتحاد کے لیے وابستہ کر سکتا ہے۔ اسی لیے گیتا میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جس نے خود کو فتح کر لیا ہے اور اپنی ذات کے ساتھ شانتی میں ہے وہی شخص پرماتما سے ربط رکھتا ہے اور ایسا ہی شخص حقیقی فلسفی ہے کیوں کہ وہ نہ صرف صداقتوں سے آگاہ ہوتا ہے بل کہ ایسی صداقت کے راستہ و جدائی ادراک اور باطنی تحقق سے مسرور رہتا ہے۔ وہ خود کہیں نہیں ڈرگاتا اور اپنے خواہش کو مغلوب کر لینے سے وہ سونے اور پتھر کو ایک نظر سے دیکھتا ہے وہ دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ یکساں برتاؤ کرتا ہے، نیک اور بد کے ساتھ یکساں سلوک کرتا ہے۔ اس کا اتحاد پرماتما کے ساتھ ہے اور دی یوگی ہے (گیتا، ۱۰، ۲۱)۔

ایسا یوگی جو دھیان یوگ کے ساتھ خود کو پرماتما سے متحد کرنا چاہتا ہے، اس کو گیتا یہ نصیحت کرتی ہے کہ وہ تنہائی کی زندگی بسر کرے۔ جسم اور نفس کو قابو میں رکھے، کسی چیز کی خواہش کرے اور نہ کوئی چیز قبول کرے (گیتا، ۱۰، ۲۱) یوگی کو چاہیے کہ ایک پاک و صاف اور ہموار جگہ پر بیٹھے۔ اور اپنی نشست پر قائم ہونے کے لیے (دکھ) گھاس زمین پر بچائے

اس پر چیتے کی کھال ڈالے، اس پر نرم کپڑا بچھائے۔ اپنے خیالات حواس اور حرکات کو تالو میں آئے اور اپنے من کو خدا کی طست بیکسر کر دے۔ اور اس طرح اپنے کو پاک کر کے یوگ یا یگسوتی کا مکمل کرے (گیتا ۱۲، ۱۶) یوگی نہ بہت زیادہ کھائے نہ کم، نہ زیادہ سوئے نہ کم۔ بل کہ زندگی کی ایک درمیانی راہ اختیار کرے۔ اور افراط و تفریط سے بچے۔ افراط و تفریط سے بچنے کا یہ طریقہ اس طریقے سے بالکل مختلف ہے۔ جس کو قبیل نے نصیحت کے طور پر پیش کیا ہے۔ ان کے یوگ کا معیار مطلق انتہا پسندی کا ہے جو جسم و نفس کے تمام افعال کی مکمل موافقی پر مشتمل ہے۔ اس کے برعکس گیتا درمیانی راہ، اعتدال سے کھانا پینا، سونا، جسمانی حرکات اور عام طرز عمل کا سنہری درمیانی راستہ تجویز کرتی ہے۔ گیتا کے نزدیک یوگی کا مقصد نفس کو بالکل فنا کرنا نہیں ہے بل کہ نفس یا ادنیٰ ذات کو اعلا ذات سے ملانا ہے۔ اس یوگی کے لیے جو دھیان کی مشق کرتا ہے اپنے طرزِ نشست میں پختگی حاصل کرنے کے لیے گیتا یہ نصیحت کرتی ہے کہ یوگی اپنے جسم، سر، کندھوں کو سیدھا رکھے اور اپنی نشست میں قائم اور غیر متحرک ہو کر کسی طرف نہ دیکھے اور آنکھوں کو اپنی ناک کی نوک پر جملے۔ بے شک گیتا سانس کو قہر میں کرنے کے عمل یا "پرانایام" سے بھی واقف ہے۔ لیکن دھیان یوگ کے چھٹے باب میں اس کا ذکر نہیں آتا جہاں یوگ کی مشق اور یوگی کے کردار کے لیے پورا باب وقف کیا گیا ہے۔

یوگی کا راستہ بیان کرتے ہوئے گیتا کے چھٹے باب میں نصیحت کی گئی ہے کہ یوگی برہم چاری کی سخت زندگی بسر کرے۔ اپنے دل کو دنیاوی مقاصد سے ہٹا دے اور صرف خدا کا دھیان کرے۔ اپنے تمام افعال اس کی جانب منسوب کرے اور اس سے اتحاد میں رہنے کی کوشش کرے۔ اس سے اس کی روح کو سکون ملے گا، جس سے وہ اپنی انفرادیت خدا میں گم کر دے گا۔ اور قنایدیری ذات کے آئندہ میں خدا میں قائم ہو جائے گا (گیتا ۱۵، ۱۶) یوگی خدا سے حاصل اس وقت کہلاتا ہے جب وہ اپنے من کو اپنی ہی ذات پر مرکوز کرے۔ اور تمام خواہشات سے بے تعلق ہو۔ وہ اپنی کوششوں سے ایسے اتحاد کی طرف نفس کو تمام دوسری چیزوں سے دور رکھتا ہے اور خود اپنی ذات کا مشاہدہ اپنے اندر کر کے سکون اور قناعت میں ملگن رہتا ہے۔ اس اعلیٰ حالت میں یوگی کامل آئندہ سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اپنی خالص عقل سے تمام جستی لذات کو ترک کر کے اور اس طرح خدا میں قائم ہونے کے بعد وہ ہمہ کبھی



خدا سے جدا نہیں کیا جاتا۔ ایسا یوگی اپنی تمام خواہشات کو بھول جاتا ہے اور اپنے من کے ذریعہ اپنے سارے حواسوں کو قابو میں رکھتا ہے۔ اور جب کبھی خود اس کا من مختلف چیزوں کی طرف دوڑنا چاہتا ہے تو وہ اس کو قابو میں رکھتے اور اس کو خود اپنی آتما پر مرکوز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اطمینان سے اپنے من کو آتما میں قائم کر کے وہ ہر قسم کے خیالات سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور بتدریج حسی الفت و کشش سے خود کو دور رکھنے کا مادی ہتایتا ہے۔ اس منزل اتحاد پر یوگی محسوس کرتا ہے کہ اس نے اپنا اعلیٰ مقصد پایا۔ لہذا بڑے بڑے دنیاوی دکو بھی اس کو مطلقاً متاثر نہیں کر سکتے۔ چنانچہ یوگ کی تعریف بعض وقت یہ بھی کی جاتی ہے کہ مصائب سے بے تعلقی کی حالت کا نام یوگ ہے (گیتا۔ ۲۔ ۲۳) ایک شخص مستقل مزاجی اور خود اعتمادی کی کوششوں سے ایسی حالت حاصل کر سکتا ہے کہ وہ ابتدائی ناکامی سے بالکل نہیں ہوتا۔ جب کوئی یوگی ایسا اتحاد اپنی ذات یا خدا کے ساتھ کر لیتا ہے تو وہ چراغ کی بے حرکت لو کی طرح ہوتا ہے جو ایک خاموش جگہ رکھا ہوا ہو اور جو تمام سمجھوں سے غیر مضطرب اور تمام جذباتوں سے غیر متاثر رہتا ہے (گیتا۔ ۲۔ ۱۹) وہ یوگی جس نے اپنی ذات یا خدا سے اعلیٰ حالت اتحاد حاصل کر لی ہے وہ برہم کے ساتھ ربط پیدا کر لیتا ہے۔ یا برہم کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اور بہت زور دے کر کہا جاتا ہے کہ وہ وجد اور خوشی سے معمور ہو جاتا ہے خدا کے ساتھ متحد ہو جانے سے وہ تمام اشیا میں اپنا ہی ادراک کرتا ہے اور تمام جیزوں کو اپنے من میں دیکھتا ہے۔ کیوں کہ خدا سے ایک ہو جانے سے ایک طرح سے وہ خدا کے ساتھ بالکل مل جاتا ہے۔ وہ تمام چیزوں کو خدا میں اور خدا کو تمام چیزوں میں دیکھتا ہے۔ تاہم یہ محض مجرد وحدت الوجود نہیں ہے کیوں کہ ایسی رائے گیتا کے اصلی اصول کے قطعی خلاف ہے جو متعدد بار مختلف سیاق عبارت میں دہرائی گئی ہے۔ یہ ایسی رمزی حالت ہے جس میں ایک طرف تو یوگی خدا سے کامل اتحاد حاصل کر کے اپنے کو اس کے مین مطابق پاتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ دنیا کی چیزوں سے بے تعلق نہیں ہو جاتا۔ وہ ان کا ایسا ہی خیال رکھتا ہے جیسا کہ اپنی ذات کا۔ وہ اپنی خوشی کو دوسروں کی خوشی پر ترجیح نہیں دیتا۔ نہ وہ اپنی مصیبت اور تکلیف کو دوسروں سے زیادہ یا دوسروں کے مقابل زیادہ قابل انسداد سمجھتا ہے۔ وہ خدا سے واصل ہو کر اس کو اپنا آقا سمجھتا ہے جس کی وہ پرستش کرتا ہے۔ وہی ربِّ اعلیٰ جو تمام چیزوں پر ساری رسائے ہو کر ان کو سمجھتے ہوئے ہے۔ خدا سے واصل ہو کر یوگی اپنی ازا اور

چھوٹی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے۔ اور اپنی اعلا ذات کو نہ صرف اپنی برتر کوششوں کے اعلا نصب العین کے طور پر بلکہ تمام حقائق کی اعلا حقیقت کے طور پر خدا میں پاتا ہے۔ یوگی جذبہ اور خواہش کی اپنی ادنا ذات کو اپنے آپ سے بے تعلق کر لیتا ہے تو وہ خود کو ایک اعلا عالم کی طرف بلند کرتا ہے جہاں ”میں اور تو“ کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ فرد کی دل چسپی اپنے شخصی تعینات کو کھو بیٹھتی ہے اور بڑھ کر عالم گیر ہو جاتی ہے۔ اور تمام جانداروں کے اغراض کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے بعض وقت یوگ کو گیتا میں نقطہ نظر مساوات (سمتوم) کہا گیا ہے۔ (گیتا۔ ۲۔ ۴۸)۔

پنہی کے یوگ سوتر کے مانند گیتا میں لفظ یوگ کا کوئی معین اور اصطلاحی مفہوم نہیں ہے اس لیے یوگ کی تعریف ایک نہیں بلکہ بہت سی ہیں۔ چنانچہ گیتا (۵۔ ۱) میں یوگ کرم یوگ، یوگ کرنے کے فرض کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور گیتا ۲۔ ۳ میں اس کو ساکمیہ کی راہ یا راہ علم سے مختلف سمجھا گیا ہے۔ ۳، ۳ میں لفظ کرم یوگ یوگیوں کی راہ کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اور اس کا حوالہ ۳۔ ۴۔ ۵ میں دیا گیا ہے۔ اور بدھی یوگ کا لفظ کم از کم تین بار ۲۔ ۴۹۔ ۱۰۔ ۱۰۔ ۱۳ میں استعمال کیا گیا ہے اور ایک بار ۱۳۔ ۲۶ میں سکھتی یوگ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن ان مختلف مقامات پر سیاق عبارت کے لحاظ سے لفظ یوگ کے جو معنی موزوں اور مناسب معلوم ہوتے ہیں وہ ہیں ”رابطہ و تعلق“ اور یہی گیتا کے یوگ کا مرکزی تصور ہے۔ گیتا کی ایک خاص تعلیم یہ ہے فرائض کو انجام دینا لازمی ہے اور ان کی ادائیگی کی وجوہیت کو ہی گیتا میں کرم یوگ کہا جاتا ہے۔ اگر ان کو خود غرضی یا نفع یا لذت کی بنا پر انجام دیا جائے تو وہ بلند تر مقصد کی طرف نہیں لے جاتے۔ اس لیے یہ نصیحت کی گئی ہے کہ ان کو نفع، تحریک لذت کے بغیر انجام دیا جائے۔ انسان ان فرائض کو انجام بھی دے اور خود کو ان انعام سے پیدا ہونے والے اچھے برے نتائج دکھ، درد، تعریف و ندمت سے پاک رکھے۔ اس کے لیے معقول طریقہ یہی ہے کہ ان کے سچوں کی تمام خواہشات سے خود کو بے تعلق رکھے۔ تمام پھلوں کی خواہشات سے اپنے کو بے لاگ رکھنا ہی ادائیگی فرض کا فن ہے (یوگ کرم سوکشمہ۔ گیتا ۲۔ ۵۰) ادائیگی فرائض کا فن یا وہ فن جس سے انسان خود کو بے تعلق رکھتا ہے۔ اس کو یوگ نہیں کہا جاسکتا لیکن اس کو یوگ شاید اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ حقیقی یوگ یا اتمی دھما کی تحصیل کا لازمی پیش خیمہ ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یوگ کا ارتقا بلند۔ بچ اعلا سے اعلا تر معنوں کی طرف ہوتا گیا ہے۔ جو اپنے اصلی ابتدائی معنی ”رابطہ و تعلق“ پر منحصر ہے۔



اس سلسلہ میں یہ غور کرنا ضروری ہے کہ ”پرائیام“ کا عمل جو تنجلی یوگ میں لازم ہے کرم یوگ یا بدھی یوگ یا اس یوگ میں جس سے خدا کے ساتھ اعلا ربط قائم کیا جاتا ہے لازمی نہیں۔ پرائیام یا جس دم کا حوالہ بعض قسم کے دھیان کے قائم مقام کے لیے ملتا ہے جو گیتا کے اصلی یوگ کے تصور سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔

گیتا کا مصنف انسان کی اخلاقی کش مکش سے بہ خوبی واقف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اپنی اعلا تر ذات کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرنے کی کوششوں سے ہی ہم اپنے جذبات اور کرموں کے پھلوں کی خواہشات اور چھوٹی چھوٹی خود غرضیوں کی ترجیموں سے ماورا ہو سکتے ہیں جب ایک دفعہ انسان اپنی اعلا ذات سے ربط حاصل کر لیتا ہے تو وہ خدا سے واصل ہو جاتا ہے۔ وہ انسان کے بارے میں وسیع تر بصیرت کا اظہار کرتا ہے۔ فطرت میں انسان کا مقام بتلاتا ہے۔ وہ خود کو خدا کے ساتھ ایک کر لیتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو کسی کام میں کوئی خاص دلچسپی نہیں ہے۔ بڑے اور چھوٹے گناہ اور نیک کردار اس کی نظر میں یکساں ہیں۔ وہ خدا کو تمام چیزوں میں دیکھتا ہے اور تمام چیزوں کو خدا میں۔ خدا کے ساتھ حقیقی تعلق کی ایسی حالت کو ہی گیتا کا حقیقی یوگ تصور کرنا چاہیے۔ چوں کہ اس حالت میں نسل، مذہب، حیثیت، نیکی و بدی چھوٹے بڑے کے تمام مساوات غائب ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اس کامل اور برتر مساوات کے ساکشات کار یا تحقق کو بھی یوگ کہا جاتا ہے۔ نہ صرف خدا سے ایسا اتحاد یوگ کہلاتا ہے بلکہ خود خدا رفاقت کا حاکم مطلق یا ”یوگیشور“ کہلاتا ہے۔ اس رفاقت کے نتیجے کے طور پر یوگی دھما اور مستر اور کامل آئندہ کا لطف اٹھاتا ہے اور دکھ درد کی خفیت سے بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ درد سے یہ کامل نہات یا آئندہ کی حالت جو خود یوگ کا نتیجہ ہے اس کو بھی گیتا میں یوگ کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا بیان سے واضح ہے کہ گیتا کا یوگ تنجلی کے یوگ سے بالکل مختلف ہے اور یہ ہرگز ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ گیتا تنجلی کے یوگ سے یا اس کے استعمال کی ہوتی اصطلاحات سے آگاہ ہو۔

گیتا میں یوگ کی بحث تمام آپنشدوں کی بحث سے بھی مختلف ہے۔ کٹھ آپنشد میں ضبط خواں کو یوگ کہا جاتا ہے۔ لیکن گیتا میں ضبط خواں کو یوگ کا صرف پہلا قدم کہا گیا ہے۔ اکثر آپنشدوں میں یوگ کے جو طریقے بیان ہوئے ہیں ان میں سے بعض میں یوگ کے چھ لواحقات (شٹانگ یوگ) اور بعض میں آٹھ (اشٹانگ یوگ) بیان ہوئے ہیں۔ یہ سب کے سب کم و بیش تنجلی کے طریقہ

کے مطابق ہیں۔ وہ نہ صرف بس دم یا پرانا نام کی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ بل کہ جسم کے نظام عصبی کو بھی بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ امرت نادر آپشد میں قبیل کے طریقے پرچہ لواحقیات بیان کیے جاتے ہیں اور یوگ کا، خری مقصد ذات کی انتہائی تنہائی (کیولیہ) ہے۔ امرت بندر آپشد میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ایک ہر جاساری و سار ہر ہم ہی آخری حقیقت ہے۔ اور یہ کہ نفس ہی جوں کہ تمام قید و سخات کی علت ہے اس لیے یوگی کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ نفس کو تمام چیزوں سے لطف اندوز نہ ہونے دے۔ اور اس طرح اس کی تمام فعلیت کو رد کر دے اور ہر ہم کے ذریعہ پہنچ جائے۔ یہاں ہر ہم کو مطلق، غیر معین ناقابل انتاج اور لامحدود اور ازلی بیان کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گیتا میں یوگ کا تصور اس تصور سے بالکل مختلف ہے جو آپشدوں میں ہے۔

گیتا میں سانکھیہ اور یوگ کی راہوں کو بعض وقت ایک دوسرے سے مختلف راہوں کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور بعض وقت ان راہوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اگرچہ گیتا کی بنیاد عام طور پر سانکھیہ کی "ہر کرتی" اس کے مگنوں اور اس کی معمولات پر رکھی گئی ہے لیکن لفظ "سانکھیہ" کو ماہ علم یا فلسفیانہ عقل کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ جہاں چہ گیتا ۲۔۳۹ میں راہ علم کو فرائض کی انجام دہی کی راہ سے مختلف بیان کیا گیا ہے۔ اس شلوک میں سبگو ان کرشن کہتے ہیں کہ انھوں نے اب تک سانکھیہ کے گیان کا بیان کیا تھا اور اب وہ یوگ کے گیان کا بیان کریں گے۔ اس سے ہمیں اشارہ ملتا ہے کہ سانکھیہ کے گیان سے کیا مراد ہے۔ یہ گیان روح کی حیات جاودانی کا جامع اصول ہے۔ یعنی خواہ جسم بے شمار پیدائش، نشو و نما، اور فنایت کے تغیرات برداشت کرتا رہے لیکن آتما ان تمام تغیرات سے مطلقاً غیر متاثر رہتی ہے۔ آتما کو نہ کاٹا جاسکتا ہے نہ جلا یا جاسکتا ہے۔ وہ زلی، ساری و سائر، ناقابل تغیر خیال کی جاتی ہے۔ ایسی آتما ساکشات کاریا تحقیق ذات اور اس کے ساتھ مماثل اخلاقی بلند کردار آتما اور یہ اتما کے درمیان صحیح ربط و تعلق کی طرف رہبری کرتی ہے۔ اس طرح سانکھیہ کا یہ مفہوم ایک طرف سانکھیہ کی راہ کو یوگ کی راہ سے فرائض انجام دہی کی راہ کے طور پر تیسر کر رہا ہے اور دوسری طرف سانکھیہ کی راہ کو یوگ کی راہ کے ساتھ خدا سے ربط و تعلق کے طور پر عین مطابق کر دیتا ہے۔ اس لیے گیتا ۵۔۴۔۵ میں کہا گیا ہے کہ صرف بے وقوف سانکھیہ اور یوگ کو دور راستے بتلاتے ہیں۔ لیکن عقل مند ایسا نہیں سمجھتے، اس لیے کہ دونوں میں سے کسی راہ کو



اختیار کرنے سے دونوں کے پھل کی شکل میں ہر ماتم کو حاصل کر سکتے ہیں۔ جو شخص سانکھیہ اور یوگ کو ایک سمجھ کر ادراک کرتا ہے وہ ان کو صحیح نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ ان فقرہوں میں سیاق عبارت سے سانکھیہ اور یوگ کا اشارہ ”کرم سیناس“ اور ”کرم یوگ“ کی طرف ہے۔ یہاں صرف ضمنی طور پر سانکھیہ سے مراد اپنے افعال کے پھل کو ترک کرنا ہے (کرم سیناس) وہ شخص جو اپنی ذات کا صحیح تحقیق کرتا ہے اور جانتا ہے کہ ذات غیر محدود اور غیر متغیر ہے وہ کبھی محسوس نہیں کرتا کہ اس کے فعل سے پھل کا کوئی تعلق ہے اور دنیاوی خواہش و تمناسے بھی متاثر نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کہ لفظ یوگ مختلف معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح لفظ سانکھیہ ابتدائی طور پر صحیح علم کے معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن اس سے ”ترک دنیا“ کے معنی بھی لیے جاتے ہیں اور چوں کہ یوگ سے مراد اپنے فرائض کو بے تعلقی سے انجام دینا ہے اس لیے عملی طور پر سانکھیہ اور یوگ کے ایک ہی معنی ہیں اور یہاں ایک دوسرے کے عین مطابق ہیں۔ اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ دونوں سے ایک ہی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے گیتا (۵۔۶۔۷) میں کہا گیا ہے کہ نش کام کرم یوگ کے بغیر کرم سے قطع تعلق کرنا دشوار ہے اور وہ شخص جو کرم یوگ کی راہ پر چلتا ہے وہ فوراً برہم کو حاصل کر لیتا ہے اور وہ شخص جو برہم سے متحد ہو جاتا ہے اس کی روح پاک ہو جاتی ہے اور جو اس قابو میں ہو جاتے ہیں اور تمام چیزوں میں اپنے کو عالم گیر روح سے عین مطابق کر کے اپنے تمام افعال سے غیر متاثر ہو جاتا ہے۔

اس بحث سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ گیتا میں سانکھیہ کے معنی یہ بت نہیں ہوتے کہ اس سے پرش سے پرہیز کر کے اختلاف کی تمیز مراد ہو یا روایتی کیل سانکھیہ کے علم کائنات اور علم وجودات کی طرف کوئی حوالہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ گیتا پرہیز کر کے نظریہ اور پرش کے فلسفہ سے آگاہ تھی لیکن اس کے لیے کہیں بھی سانکھیہ کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ سانکھیہ سے مراد گیتا میں صحیح علم (توگیان) یا علم ذات (آتم بودھ) ہے۔

مہابھارت میں بھی متعدد بار سانکھیہ اور یوگ کا ذکر آیا ہے لیکن تقریباً ہر جگہ سانکھیہ سے مراد کیل سانکھیہ کا روایتی مذہب یا اس سے کم و بیش مماثل نظریہ ہے۔ اور یوگ سے مراد بھی اکثر تپسجی کے یوگ اور اسی قسم کی قدیم صورت سے ہے۔ ایک جگہ چند فقرہ ہیں سانکھیہ اور

یوگ کو جن مطابق بتایا گیا ہے جو لفظ بہ لفظ گیتا کے ویسے ہی فقرہوں کے ماثلاً معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مہا بھارت میں جو حوالہ سناکھیہ یا یوگ کے متعلق آیا ہے وہ گیتا کے یوگ یا سناکھیہ کے تصور سے کوئی تعلق رکھتا ہو۔ گیتا میں یوگ سے مراد اپنے کو خدا کے سپرد کر دینا، کرم کے پھل کو ترک کر دینا اور اپنے مالک برتر سے ربط و تعلق رکھنا ہے جو تمام عالم میں ساری صائر ہے۔ لیکن مہا بھارت کے جس باب کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں مذکور ہے کہ حواس کو سن میں، من کو اچکار میں، اہنکار کو بدھی میں اور بدھی کو پردہ میں جذب کیا جائے، اس طرح ہر کرتی اور اس کے معمولات کو فنا کر کے خالص ہریش پر دھیان دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یوگ کا یہ نظام کپل کے مذہب سناکھیہ سے مطابقت رکھتا ہے۔ مہا بھارت (۱۲-۶-۳) میں یوگ کا اہم جز دھیان کہا گیا ہے۔ اور یہ دھیان نفس کے مراقبہ اور جس دم (پرانا یا م) پر مشتمل ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ یوگی کو چاہیے کہ اپنے نفس سے حواس کے فعل کو روکے۔ اور حرکت نفس کو عقل (بدھی) سے روکے۔ اس منزل پر اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ منسلک (یکت) ہو گیا وہ ایک ایسے بے حرکت چراغ کی ٹوکی طرح ہو جاتا ہے جو خاموش مقام پر رکھا ہوا ہو۔ یہ فقرہ گیتا کے دھیان یوگ کے بیان کی یاد دلاتا ہے۔ لیکن اپنے افعال کے نتائج کو خدا کے نذر کرنے، اور اس سے ربط پیدا کرنے کا اساسی یوگ کا تصور جو گیتا میں ہے وہ مہا بھارت میں موجود نہیں ہے۔

گیتا کا یوگ بدھ مت کے یوگ سے کسی طرح تعلق نہیں رکھتا۔ بدھ مت میں رشی پہلے "شیل" یا ضبط حواس و ضبط نفس کی مشق کرتے ہیں۔ اس طرح خود کو استحکام یا نفس کے ارتکاز کے نقاب کے لیے تیار کرتا ہے۔ یہاں سمارہی سے مراد یہ ہے کہ صحیح کوششوں کے ذریعہ نفس کے مراقبہ اور نفس کے احوال کے کسی خاص معروض پر مرکوز کیا جائے۔ تاکہ وہ نقل و حرکت اور تغیر سے بالکل رک جائے۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ اگر پرتنبلی کا یوگ بدھ کے یوگ کا بہت احسان مند ہے لیکن گیتا کا یوگ اس سے ناواقف ہے۔ قنوطیت جو بدھ کے یوگ کو معور کرتی ہے اس سے نہ صرف پرتنبلی یوگ کا نقطہ نظر بلکہ متاخر ہندو اندازہ فکر بھی متاثر ہوئے ہیں اس لحاظ سے کہ ان چیزوں کے نفرت انگیز پہلوؤں پر جو بظاہر دل چسپ معلوم ہوتے ہیں غور کرنے کی ہدایت دی جاتی ہے۔ عالم گیر دوستی کے تصورات کو بھی پرتنبلی نے حاصل کیا اور بعد میں یہ بہت دور تصانیف میں داخل کیے گئے۔ مختلف مام معروضات پر دھیان کے طریقے ان طریقوں سے مختلف



ہیں جو ہم کو گیتا میں ملتے ہیں۔ گیتا قنوطیت کے رنگ سے بالکل پاک ہے۔ بدھ کے یوگ کے مانند گیتا میں کہیں بھی یہ ہدایت نہیں کی گئی ہے کہ چیزوں کے نفرت انگیز پہلوؤں پر غور کرو تا کہ ہمارے نفس تمام دنیاوی چیزوں سے نفرت کا احساس کرنے لگیں۔ نہ یہ نصب العین ہے کہ ساری مخلوق کو اپنا دوست سمجھا جائے۔ مام تلمط کیا ہوتے۔ اس کا اصلی مقصد وہ طریقہ تعلیم ہے کہ جس سے حالت مساوات تک پہنچا جاسکتا ہے۔ جس میں رشی نہ کوئی ترجیحات رکھتا ہے نہ پسندیدگی نہ غیر پسندیدگی، اور جہاں نیک اور بد، ذات اور غیر ذات کا فرق فانی ہو جاتا ہے۔ خدا کے ساتھ تعویض ذات کا اتحاد اور اپنے فرائض کی تکمیل میں اپنے آپ کو کئی طور سے خدا کے حوالہ کر دینا یہ گیتا کے مخصوص فہم و خیال ہیں جو بدھ مت میں مفقود ہیں۔ اگرچہ ایشور کے حوالہ کر دینا پتنجلی کے یوگ میں بھی موجود ہے لیکن یہ مشکل ہی یوگ کے اصطلاحی مفہوم کے مطابق ہے کہ یوگ تمام نفسی احوال کی مو قوفی ہے۔ یہ تصور پتنجلی سوتروں میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔ اور یوگ کی مشق کا مکمل طریقہ جو بعد کے ابواب میں بیان کیا گیا ہے اس کا کوئی تذکرہ نہیں پایا جاتا۔ ممکن ہے کہ پتنجلی کے سوتروں میں یہ تصور گیتا سے لیا گیا ہو جہاں اپنے آپ کو ایشور کے حوالہ کر دینا اور اس کے ساتھ ربط و تعلق کو ہی یوگ کہا گیا ہے یہی گیتا کا مرکزی تصور ہے جس کو وہ بار بار دہرائے ہوئے مطلق نہیں ہوتی۔

مختلف مآخذ مثلاً یوگ آپنشد پتنجلی کے یوگ سوتر، بدھ مت کا یوگ اور مہابھارت کے سرسری مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ گیتا کا تصور بالکل مختلف ہے البتہ پنچ راتر کی تصانیف میں گیتا کے یوگ کا سراغ ملتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ یوگ سے مراد اپنے آپ کو ایشور کے حوالہ کر دینا ہے۔ چنانچہ ”ایسر بدھینہ ممہتا“ میں یوگ کو ”ہر دیہ آرہنا“ یا قلب کی پرستش کہا گیا ہے۔ اپنی ذات کی بھینٹ چڑھا کر خود کو ایشور کے حوالہ کر دینا بھگوتہ آتما سمزیتم کہا گیا ہے۔ اور یوگ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ادنا ذات (جیو آتما) کو اعلا ذات (پرما آتما) سے مربوط کرنے کا نام یوگ ہے۔

پس یہی خیال کرنا درست ہے کہ گیتا کے یوگ کے تصور کا وہی روایتی مآخذ ہے جو پنچ راتر تصانیف میں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وید دنیاوی تمنا و خواہش کے اثر میں ہیں۔ خواہش و نفرت کے ذریعہ ہی لوگ ویدک فرائض کو ادا کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں۔ لیکن گیتا ویدک یوگیوں کی انجام دہی کو صرف اس شرط کے ساتھ قبول کرتی ہے کہ وہ بے غرض

اور بعض فرض کے احکام کی خاطر کیے جائیں۔ وہ شخص جو ذاتی فائدے اور منفعت پر نظر رکھ کر گیا کرتا ہے اور بہترین مقاصد کے حصول کا خواست گار ہوتا ہے وہ ادا قسم کا آدمی ہے۔ اس لیے یگیہ یا قربانی بغیر کسی لالچ کے انجام دینا چاہیے اور صرف مقدس فرض کی ادائیگی کے احترام کا خیال ہونا چاہیے۔ پرہیزگاری نے انسانوں کے ساتھ یگیوں کی تخلیق کی اور کہا "یگیہ تمہارے فائدے کے لیے ہوں گے۔ تم کو چاہیے کہ یگیوں کے ذریعہ دیوتاؤں کی مدد کرو۔ اور دیوتا اس کے بدلے میں تمہاری فلاح و بہبود میں معاونت کریں گے۔ جو خود اپنے لیے جیتا ہے اور دیوتاؤں کو نذر و نیاز نہیں پیش کرتا جس سے ان کی مدد ہو تو وہ دیوتاؤں کے حصہ کا بیجا تصرف کرتا ہے۔ گیتا میں یگیوں کی انجام دہی کے دو قسم کے محرکوں میں تمیز کی گئی ہے۔ پہلا محرک لالچ اور خود غرضی کا ہے اور دوسرا محرک احساس فرض ہے۔ گیتا اس قسم کے محرک سے آگاہ ہے جو نیائے کی ویدک ودھی کی تعبیر کے مطابق ہے اور مہمانسا کی ودھی سے بھی واقف ہے جو احساس فرض کو وجود میں لانے کے متعلق ہے مگر وہ ان لوگوں کو برا کہتی ہے جو صرف ویدک اصولوں کی پیروی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز میں یقین نہیں رکھتے وہ لوگ خواہشات سے معمور ہیں اور جنت کے حصول کے متمنی ہیں۔ وہ صرف ایسے کام کرتے ہیں جو دوبارہ پیدائش اور دنیاوی ثنات کی لطف اندوزی کی طسٹرے جلنے والے ہوتے ہیں۔ وہ لوگ جو اس قسم کی لالچ اور خواہش سے معمور ہوتے ہیں اور صرف اس خیال سے یگیہ کرتے ہیں کہ دنیاوی فوائد حاصل ہوں وہ ایک ادا سطح پر گردش کرتے ہیں اور صحیح عزم کے ساتھ ایشور کی بھگتی کی زندگی کی اعلا تجویز کے اہل نہیں ہوتے (گیتا ۲-۴۱-۴۴)۔

اہل نیائے کے نزدیک ویدک احکام کی پابجائی سے صرف منظور خواہش ہوتی ہے بل کہ یہی وہ محرک ہے جس کی وجہ سے یگیہ کیے جاتے ہیں۔ گیتا میں اس نقطہ نظر کی تردید کی جاتی ہے۔ گیتا نے تسلیم کیا ہے کہ یگیہ سے ضرور دنیاوی بھلائی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا تمام نقطہ نظر ہی اس سے الگ ہے کیوں کہ گیتا کے نزدیک یگیہ انسانوں اور دیوتاؤں کے درمیان اتحاد کا ربط قائم کرتے ہیں۔ یگیہ باہمی نیک نیتی کو ترقی دیتا ہے اور یگیوں سے دیوتاؤں کی مدد ہوتی ہے اور اس کے بدلے میں وہ انسانوں کی مدد کرتے ہیں۔ اس طرح انسان اور دیوتاؤں کا بھلا ہوتا ہے۔ یگیہ سے بارش بارش سے اناج اور اناج سے انسان زندہ رہتے ہیں۔ اس لحاظ سے یگیہ انفرادی اور اجتماعی بھلائی کا ذریعہ ہیں۔ اور جو یہ خیال کرتا ہے کہ اس سے



خود غرض کے اغراض کی تکمیل ہوگی وہ یقیناً ایک ادا آدمی ہے لیکن جو لوگ یگیہ نہیں کرتے وہ بھی مساوی طور پر گھٹیا درجہ کے ہیں۔ وہ لازوال ازل سے پیدا ہوئے ہیں اور یگیہ کا حکم دینے سے نمودار ہوتا ہے۔ چنانچہ یگیوں میں لازوال اور ساری و سایر برہمہ کو ہی قائم کیا جاتا ہے (گیتا ۳-۱۵) گیتا کا اعتقاد یہ ہے کہ لوگوں کی فلاح زمین کی زرخیزی پر منحصر ہے اور اس کا انحصار بارش پر ہے اور بارش دیوتاؤں کی عنایت پر مبنی ہے اور جب یگیہ ہوں تو دیوتاؤں سے سبب نزرہ سکتے ہیں۔ یگیہ کا حکم دیدوں سے آیا ہے اور دید ساری و سایر برہمہ سے آئے ہیں۔ اور برہمہ ہی تمام یگیوں کا اصل مافیہ ہے۔ پس برہمہ سے یگیہ تک، یگیوں سے دیوتاؤں کی خیر تک، دیوتاؤں کی خیر سے انسان کی فلاح و سبب نزی تک ایک مکمل دور ہے اور ہر ایک شخص اس دور کے عمل کو جاری رکھنے پر مجبور ہے۔ اس کو جو توڑتا ہے وہ گناہ گار اور خود غرض ہے اور اس زندگی کا اہل نہیں جو وہ بسر کرتا ہے (گیتا ۲-۱۶) گیتا اور بھمانسا کے نصب العین میں اس طرح فرق کرنا چاہیے کہ موخر الذکر انفرادی نیکی اور اول الذکر اجتماعی نیکی کے مقصد پر مبنی ہے۔ اور اگر موخر الذکر ویدک احکام کو ان کے فعل کا محرک خیال کرنا ہے تو اول الذکر یگیوں کے دور کے عمل کو جاری رکھنے کے قانون کی تعمیل میں یگیوں کی انجام دہی کے نصب العین کی قدر کرتا ہے۔ جس سے کہ دیوتاؤں اور انسانوں کا عالم اپنی فلاح و بہبود کی مناسب حالت میں قائم رکھا جاتا ہے۔ جب انسان یگیہ کے لیے کوئی کام کرتا ہے تو ایسے کام اس کو پھل کے پابند نہیں کر سکتے۔ البتہ جب خود غرضی کے محرکات سے کام کیے ملتے ہیں تو وہ لوگوں کو اچھے یا بُرے نتائج کا پابند کر دیتے ہیں۔ (گیتا ۳-۹)۔

گیتا میں یگیوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ مختلف قسم کے ہیں۔ مثلاً وہ یگیہ جن میں دیوتاؤں کو نذر و نیاز پیش کی جاتی ہے وہ رتو یگیہ کہلاتے ہیں۔ ان سے برہمہ یگیہ مختلف ہیں جس میں انسان اپنے کو بالکل برہمہ کے حوالے کر دیتا ہے۔ جہاں خود برہمہ ہی پیش کرنے والا برہمہ ہی نذر اور برہمہ ہی نذر و نیاز کی آگ ہوتی ہے اور جہاں اپنے آپ کو برہمہ کے حوالے کر دینے سے وہ برہمہ میں گم ہو جاتا ہے (گیتا ۲۴-۲۵) ضبط حواس بھی ایک قسم کا یگیہ ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ حواس کی آگ میں حسی معروضات کو نذر کے طور پر ڈالا جاتا ہے۔ اور ضبط حواس کی آگ میں خود حواس کو بہ طور نذر پیش کیا جاتا ہے اور اس ضبط حواس کی آگ میں استدلال سے روشن ہونے والے حسی فرائض منصبی اور حیاتی فرائض منصبی

کو بھی مذ کے طور پر ڈال دیا جاتا ہے۔ گیتا ۳ - ۲۸ میں پانچ قسم کے یگیوں میں تمیز کیا گیا ہے۔ مثلاً نذرانے کے سامان کے ساتھ یگیہ کو "در دی یگیہ" کہتے ہیں۔ ریاضت یا ضبط حواس کے یگیہ کو "پتو یگیہ" ربط و تعلق کے یگیہ کو "یوگ یگیہ" مذہبی کتب کے مطالعہ کا یگیہ "سوادھیائے یگیہ" کہلاتا ہے۔ علم اور عقل کا یگیہ "گیان یگیہ" کہلاتا ہے۔ یہ سمجھنا آسان ہے کہ لفظ یگیہ کے اطلاق کی وسعت حقیقی مادی یگیہ سے ترقی کے دوسرے وسیع مختلف طریقوں کی طرف ایک قدرتی نتیجہ ہے جو یگیہ کے تصور کی اس وسعت سے پیدا ہوتا ہے اور آتما کی ترقی کا طے ہوتا ہے۔ یگیہ کی اصطلاح املا اور پاک تلازم رکھتی ہے۔ مذہبی جہد و جہد کے نئے منکشف نظامات اور اپنی ذات کی نشوونما کی جہد و جہد کو بھی نئے قسم کے یگیہ خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک کے عوض میں دوسرے دھیان (پرتیک اپاسنا) بھی یگیہ کی نئی صورتیں ہیں۔ جب فکر کو ترقی ہونے لگی اور آتما ساکشات کار کے لیے نئے طریقے ترقی پذیر ہوتے تو یگیہ کی قدیم اصطلاح مذہبی تربیت کی ان نئی اقسام تک وسیع ہوتی گئی اس لیے کہ قدیم مترادارے کی بے حد عزت و تعظیم کی عاقبت تھی۔

بہر حال گیتا میں لفظ یگیہ کے خواہ کتنے ہی معنی ہوں لیکن دھرم کا اصطلاحی مفہوم تو وہ نہیں ہے جو ہمانسانے بتلایا ہے۔ گیتا بتلاتی ہے کہ برہمنوں کا کام یگیہ کرنا ہے اور شترپوں کا فریضہ جنگ کرنا۔ اس طرح اس کا مقصد ان وضعی رسوم کو جاری رکھنا ہے جس کو وہ دھرم خیال کرتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ جو کام خواہش یا شوق یا کسی قسم کی خود غرضی سے کیے جاتے ہیں ان کو گیتا سخت ناپسند کرتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ اپنے رواجی فرائض کو اپنا دھرم سمجھے اور ان کو اپنی کسی خواہش کی تکمیل کے تصور کے بغیر انجام دے۔ جب انسان کرم کو بے غرض احساس فرض سمجھ کر انجام دیتا ہے تو اس کا کرم اس کے لیے بندھن نہیں ہوتا۔ گیتا ایک طرف تو قدیم کرم کے نصب العین کی پیروی نہیں کرتی کہ انسان اس غرض سے قربانی کرے کہ آسمانی اور زمینی فوائد حاصل ہوں۔ نہ وہ دوسری طرز ویرانت کے نصب العین یا دوسرے نظامات فلسفہ کی پیروی کرتی ہے جن کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنی خواہشات کو ترک کر دیں اور اپنے جذبات کو قابو میں لائیں۔ اس وجہ سے کہ ہمارا نفس ناپاکیوں سے بالکل پاک اور فرائض سے بالاتر ہو جائے اور روح کی وحدت کی معرفت کا تحقق ہو۔ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ انسان کو حقیقی معرفت حاصل کرنی چاہیے اور اپنے نفس کو نام خواہشوں سے پاک کرنا چاہیے لیکن اپنے فرائض



رسمی بھی ادا کرتا ہے اور اپنے دھرم کا پکا وفادار ہے۔ اس پر کوئی سختی یا جبر نہ کیا جائے۔ سوائے اس کے کہ وہ خود اپنے فرائض کے باطنی قانون کے احترام کے خیال سے انجام دے۔ اور اس دھرم کا خیال رکھے جو دھنی رسمی اعمال و فرائض پر مشتمل ہے اور جس کو شاستروں نے تجویز کیا ہے۔

گیتا کہتی ہے کہ جب نفس حسی دل چسپیوں میں پھنس جاتا ہے تو انسان کی عقل گم ہو جاتی ہے جیسے کہ گہرے پانی میں شدید ہوا کی موج کشتی کو ڈانوں ڈروں کر دیتی ہے۔ یہاں تک کہ عقلمند آدمی بھی خود کو مستقل مزاج رکھنے کی کوششوں کے باوجود بھٹک جاتا ہے حسی معروضات سے مسلسل وابستگی پیدا ہونے سے ان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے ایسی وابستگیوں سے خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور خواہشات سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصہ سے جذبات کا اندھا پن اور اس اندھے پن سے حافظے کی معدومی اور حافطے کی معدومی سے انسان کی فہم جاتی رہتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان برباد ہو جاتا ہے (گیتا ۲۔ ۶۰-۶۲-۶۳) بالطبع انسان برائی کی راہ کی طرف مائل ہے اور خود کو ان سے محفوظ رکھنے کی کوشش کے باوجود وہ نیچے کی طرف گرتا چلا جاتا ہے ہر ایک حس کی اپنی الگ الگ رغبت اور نفرت ہوتی ہے یہی دونوں راگ، رغبت اور نفرت دشمن ہیں۔ گیتا بار بار خواہش (کام)، غصہ (کرودہ)، اور لالچ (لوبھ) کے برے اثرات کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ دوزخ کے تین دروازے ہیں۔ اسی سبب سے وہ عقل کو اس طرح ڈھک دیتے ہیں جس طرح کہ آگ کو دھواں یا جیسے کثیف میل آئینہ کو دھندلا کر دیتا ہے (گیتا ۳-۲۴-۲۷-۲۹) چنانچہ ارجن کرشن کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ ”اے کرشن، میرا نفس پُر غصہ، مضطرب اور متلون ہے۔ اس کا قابو رکھنا ایسا ہی دشوار ہے جیسا کہ ہواؤں کو قابو میں رکھنا دشوار ہے“ (گیتا ۴-۳۲) حقیقی یوگ کبھی حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ حواس پر قابو نہ حاصل کیا جائے۔

گیتا اور دھرم دونوں انضباط حواس کی تعریف کرتے ہیں اور خواہش، رغبت، غم اور غصے کو بڑے دشمن سمجھتے ہیں۔ لیکن گیتا کا طریقہ استدلال دھرم سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ دھرم میں مختلف مضامین پر الگ الگ اسباق یا اخلاقی ہدایتیں موجود ہیں۔ لیکن گیتا میں ضبط حواس کی غایت یہ ہے کہ وہ اس کوشش انتہی، قناعت اور خواہش کی بیخ کنی کے حصول کا ذریعہ سمجھتی ہے جس سے انسان اس لائق ہوتا ہے کہ اپنے تمام افعال کو خدا کے ہاتھ سونپ دے۔

اور اپنے لیے کسی چیز کی خواہش کے بغیر فرائض کے رواجی راستوں کی پیروی کرے۔ گیتا بہ فحشہ واقف ہے کہ حواس، نفس اور عقل یہ سب رغبت اور نفرت کے مرکز ہیں۔ اور حواس نفس کے ذریعہ ہی انسان کو بے وقوف بنا کر اس کے علم کو اندھا کرتی ہیں (گیتا ۲، ۴) مگر ہی اور سردی، لذت اور الم کے تمام حسی میلانات ہماری قوت مدد کے تغیرات ہیں۔ اور محض تاثرات کے خفیف اثرات ہیں جو ماضی ہیں پس ان کو خاموشی سے برداشت کرنا چاہیے۔ (گیتا ۲، ۱۴) محض حواس کو قابو میں لانے سے خواہشات کے بھوت کو فنا کیا جاسکتا ہے جو ہمارے مام اور فلسفیانہ علم کو درہم برہم کر دیتا ہے لیکن اس خواہش کے شیطان کو دبا بہت مشکل ہے جو نت نئی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ جب انسان خود اپنے اندر ایک اعلیٰ ذات کا تحقق کرتا ہے جو عقل سے ماوراء ہے تب ہی وہ اس ادنا ذات کو اعلیٰ ذات کے ذریعہ قابو میں لاسکتا ہے اور خواہشوں کو فنا کر سکتا ہے۔ یہ ذات اس کی دوست بھی ہے اور دشمن بھی اور ہر ایک کا فرض ہے کہ بلند ہونے کی کوشش کرے اور خود کو ڈوبنے سے بچائے۔ ضبط حواس کا اصلی مقصد انسان کے خیالات کو مستعد کرنا ہے تاکہ وہ خود کو خدا کے ربط و تعلق سے منسلک کرے (گیتا ۲، ۶۱)۔

گیتا میں حواس کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ نفس کو اپنے ساتھ کھینچ لیتے ہیں یہ حواس مسلسل تبدیل ہونے والے اور تیزی سے گزر جانے والے ہیں۔ وہ نفس کو بھی متغیر اور متلون بنا دیتے ہیں۔ اور اس کے نتیجے کے طور پر نفس اس کشتی کے طرح ہو جاتا ہے جو سمندر میں پھنس گئی ہو اور تیز ہول سے اُدھر اُدھر ہلچکولے کھا رہی ہو جس سے فکر و فراست (پرگیا) کا ستیا ناس ہو جاتا ہے۔ ”پرگیا“ کا مفہوم گیتا میں مام طور پر نفسی میلان یا فکر و فراست سمجھا جاتا ہے نہ کہ گیان یا وگیان۔ البتہ اس سے مراد علم کا ارادی پہلو ہے۔ جب نفس معروضات کے پیچھے حواس کے دیو اور رقص کی پیروی کرتا ہے تو ”پرگیا“ کو متعین کرنے والا نفس کا مذہبی پس منظر بھی بریاد ہو جاتا ہے ”پرگیا“ کو جب تک قرار نہ حاصل ہو نفس اپنے مقررہ نصاب کی پیروی اطمینان کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ حواس کو قابو میں لانے کا اصل مقصد اس ”پرگیا“ کے لیے استقلال حاصل کرنا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ گیتا میں ”پرگیا“ اور ”دھی“ دونوں مرادوں الفاظ میں۔ اور ان دونوں کے معنی نفسی میلان ہیں اور غالباً اس نفسی میلان میں تعلیمی نظر اور اس کے مطابق ارادی میلان دونوں شامل ہیں۔ ضبط حواس ”پرگیا“ کو مستعد کرتا ہے۔ اور گیتا



”سہمت پر آگے“ کی تعریف سے بھری پڑی ہے جس کا نفسی میلان یا جس کے افکار معین اور مستقل ہیں (گیتا ۲، ۵۴ تا ۵۶) حسی معروضات سے مسلسل ملازم ہونے سے حسی تعلقات پیدا ہوتے ہیں اس تعلق سے خواہش پیدا ہوتی ہے۔ خواہش سے غصہ اور اسی طرح تمام برائیاں حسی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ شخص جو حسی تشفی میں مشغول رہتا ہے وہ جذبات سے مفلوب ہو جاتا ہے اس لیے جس طرح کچھوا اپنے تمام اعضا کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اسی طرح وہ شخص جو اپنے حواس کو حسی معروضات سے بچا لیتا ہے اس کا نفس قائم اور مستحکم ہو جاتا ہے۔ وہ شخص جس نے اپنے پر گیا کو مستحکم کر لیا ہے وہ دکھوں سے غمگین نہیں ہوتا۔ لذتوں کے حصول کا متمنی ہوتا ہے اس کو نہ کوئی رغبت ہوتی ہے نہ خوف نہ غصہ (گیتا ۲، ۵۲) وہ دکھ سکھ میں بے پروا ہوتا ہے نہ کسی چیز کی خواہش کرتا ہے نہ کسی چیز سے پرہیز کرتا ہے (گیتا ۲، ۵۷)۔ صرف وہی شخص اطمینان حاصل کرتا ہے جو اپنی تمام خواہشات کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتا ہے جس طرح سمندر تمام دریاؤں کو اپنے اندر سما لیتا ہے۔ وہ شخص جس نے اپنی تمام خواہشات ترک کر دی ہیں اور ہر چیز سے بے تعلق ہے اس کو کسی چیز کا بندھن نہیں ہوتا۔ اس کو گھنٹہ ہوتا ہے اور وہی حقیقی شانتی حاصل کر سکتا ہے۔ اور جب ایسی طمانیت حاصل ہو جاتی ہے تو تمام دکھ درد غائب ہو جاتے ہیں اور اس کا نفس مستحکم ہو جاتا ہے (گیتا ۲، ۵۶، ۵۸) اس طرح ضبط حواس سے تو ایک طائر تو دل غیر مضطرب، مستحکم، مطمئن اور طمانیت سے معمور ہو جاتا ہے اور دوسری طرف نفس کو مستعد اور مستقل کر کے اس قابل بنا دیتا ہے کہ خدا سے ربط ممکن ہو۔ خدا کے ساتھ ربط ہونے کے لیے انضباط خواہش ایک ناگزیر شرط ماقبل ہے۔ ایک مرتبہ بھی اگر یہ حاصل ہو جائے تو پھر وہ مسلسل کوششوں سے خود کو خدا کے ساتھ منسلک کر سکتا ہے (گیتا ۲، ۳۷) انضباط حواس سے ارادہ اور فکر کا استحکام پیدا ہو کر طمانیت اور شانتی نمودار ہوتی ہے اور نفس خدا کے ساتھ ربط و تعلق میں داخل ہونے کا اہل ہو جاتا ہے۔

گیتا کے پڑھنے سے ایک بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں ضبط حواس کا مقصد نہات یافتہ وحدت کی حالت کا حصول یا تمام نفسی اعمال کا کامل اختتام نہیں ہے۔ بل کہ زیادہ سمجھ میں آنے والی یکسانی نفس کے حصول، طمانیت اور خدا سے ربط و تعلق میں داخل ہونے کا نصب العین ہے۔ پس گیتا کا یہ نقطہ نظر تنہا کے فلسفیانہ نظام یا اور دوسرے نظامات سے بالکل مختلف ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ پہلے اپنے حواس اور نفس پر قابو حاصل کیا جائے

اور اس کے بعد حسی معروضات کی طرف رخ کریں۔ صرف اسی ذریعہ سے ہم اپنے فرائض کو انجام دے سکتے ہیں کہ ہمارا نفس مطمئن ہو اور خدا کی طرف خلوص دل سے رجوع ہو دیتا ۲، ۱۳، ۱۴) انضباط حواس کا خاص زور عرض خارجی، ارادی فعلیتوں کی بندش اور اشتہا اور اشتیاق کی ہدایت کے مطابق حرکی میلانات کی بندش پر نہیں دیا گیا۔ ان تمام عملی حاسوں کے پیچھے نفس کے باطنی پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ جب ایک شخص صرف اپنی مادی فعلیتوں پر قابو پاتا ہے اور حواس کی رغبت کے منصوبے باندھنا جاری رکھتا ہے تو وہ درحقیقت اپنے کردار میں جھوٹ ہے۔ حقیقی انضباط حواس سے یہ مراد نہیں ہے کہ حواس کا خارجی عمل ختم کر دیا جائے بل کہ اس سے مراد ضبط نفس بھی ہے۔ یعنی انسان نہ صرف لالچ اور خواہش کی حسی تشفی کے کسی فعل سے اجتناب کرے بل کہ اس کا نفس تمام حسی خواہشوں اور ناپاکیوں سے بالکل پاک و صاف ہو جائے۔ بعض مادی فعل کا ترک تو ایک بے ہودہ راستہ ہے اگر اس کے مطابق نفس پر قابو نہ ہو اور خواہشات اور جذبات کو دل میں جگہ دینا پورے طور پر موقوف نہ ہو جائے۔

گلیستانہ تو اخلاقی جدوجہد کا عملی ہدایت نامہ ہے جیسی کوئی فلسفیانہ تصنیف ہے کہ غیر اخلاقی میلانات سے بحث کرے اور چند مابعد الطبیعیاتی اصولوں کو ان کے ماتخذ کے طور پر بتلائے بل کہ وہ تو رغبت اور خواہش کی عام کمزوریوں سے شروع کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ کس طرح انسان فرائض اور ذمہ داریوں کی باقاعدہ زندگی بسر کرتے ہوئے بھی شانتی اور قناعت کی حالت کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ اور یکسوئی نفس اور خدا سے ربط و تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ گیتا کا ماحول مہابھارت کی بڑی لطافتی میں ہے۔ کرشنن کو خدا کا اوتار بتلایا گیا ہے اور وہ اپنے عزیز دوست اور بڑے سورا مارجن کا رستہ بان بھی ہے۔ پانڈو سورا ذات کا ششتری ہے اور وہ کورو کشتر کے بڑے میدان میں اپنے چچا زاد بھائی اور دشمن راجا درپودھن سے لڑنے آیا ہے۔ گیتا کے پہلے باب میں ان دونوں فوجوں کا حال بیان کیا گیا ہے جو کورو کشتر کے میدان میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھیں۔ دوسرے باب میں مارجن کو پریشان اور بے چین بتلایا گیا ہے کہ اس کو اپنے رشتہ داروں سے لڑکر ان کو قتل کرنا پڑے گا۔ وہ کہتا ہے کہ اپنے معزز رشتہ داروں کو قتل کرنے کے بجائے یہ کبھی بہتر ہے کہ ایک شخص در بدر کی بھیجک ملے۔ کرشن مارجن کے اس طرز عمل پر سختی سے اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ روح غیر فانی ہے اس لیے کسی شخص کو قتل کرنا ہی ممکن نہیں لیکن اس مابعد الطبیعیاتی



نقطہ نظر سے ہٹ کر بھی ایک عام نقطہ نظر ہے کہ شستری کو لڑنا چاہیے۔ یہ اس کا فریضہ ہے کہ شستری کے لیے جنگ کرنے سے بڑھ کر کوئی نیک کام نہیں ہے۔ گیتا کا اساسی تصور یہ ہے کہ انسان خود اپنی قوم کے فرائض یا "سودھرم" کی ہمیشہ پیروی کرے۔ اور اگر اس کے خاص فرائض کسی ادا ذات کے بھی ہوں تو بھی بہتر ہے کہ وہ ان سے وابستہ رہے۔ دوسروں کے فرائض اختیار کرنے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ انسان اپنی ذات کے فرائض سے وابستہ رہ کر جان دے دے (گیتا ۳، ۳۵)۔ برہمنوں، شستریوں، وائی شیوں اور شودروں کے ذاتی فرائض ان کے فطری اوصاف کی بنا پر مقرر کیے گئے ہیں۔ مثلاً ضبط حواس، ضبط نفس، قوت تحمل، پاکیزگی، صبر، اخلاص دیوی چیزوں کا علم، اور فلسفیانہ عقل یہ سب برہمنوں کے فطری اوصاف ہیں۔ اولوالعزمی، بہادری، صبر، ہوشیاری، جنگ سے نہ بھاگنا، اندر دنیاز کرنا، حکومت کرنا، شستری کے اوصاف ہیں۔ اپنی ذات کے خصوصی فرائض کی انجام دہی سے ہی انسان خیر برتر حاصل کر سکتا ہے۔ خدا اس عالم میں ساری دسائیر ہے۔ وہی تمام جانداروں کو کام کے لیے حرکت میں لاتا ہے۔ خدا کی پرستش اور اپنے خصوصی فرائض کی انجام دہی کے ذریعہ ایک شخص بہترین طور پر تحقق ذات حاصل کر سکتا ہے اور جو اپنی ذات کے فرائض انجام دیتا ہے اس شخص کو کوئی گناہ نہیں لگتا۔ اور اگر کسی ذات کے فرائض گناہ آمیز اور غلط بھی ہوں تو بھی وہ اپنے فرائض کے ادا کرنے میں کسی خطا کا مستوجب نہیں ہوتا۔ کیوں کہ جیسے آگ میں دھواں ہوتا ہے اسی طرح ہمارے تمام اعمال میں ایک نہ ایک خطا کا پہلو ہوتا ہے (گیتا ۱۸، ۴۸) اس لیے ارجن سے اصرار کیا گیا کہ وہ اپنی ذات کے فرض شستری کے طور پر ادا کرے، اور میدان جنگ میں دشمنوں سے لڑے۔ اگر وہ اپنے دشمنوں کو قتل کرتا ہے تو سلطنت کا مالک ہوگا۔ اور اگر وہ خود مارا جائے تو جنت میں جائے گا کیوں کہ اس نے شستری کے فرائض انجام دیے ہیں۔ اگر وہ خود لڑائی میں حصہ نہ لے جو اس کا فرض ہے تو وہ نہ صرف اپنی شہرت کو ضائع کرے گا بلکہ اپنے دھرم کی خلافت ورزی کرے گا۔

ایسی ہدایت سے قدرتنا یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جنگ سے مراد لازمی طور پر جانداروں کو ضرر پہنچاتا ہے۔ لیکن اس اعتراض کے جواب میں کرشن کہتے ہیں کہ افعال کی انجام دہی کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ شخص تمام بندھنوں سے قطع تعلق کر لے۔ جب ایک شخص کسی کام کو نفس کے لگاؤ، لالچ، خود غرضی کے بغیر اور صرف خالص احساس فرض سے انجام دیتا ہے تو اس

کام کے بسے اثرات اس پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ اس طرح اگر اس کو کسی چیز کے حصول کی خواہش نہ ہو اور نہ سکھ سے مسرور ہو اور نہ دکھ سے مغموم ہو تو اس کے کام کا کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے انسان کو چاہیے کہ خود غرضی کے تمام مقاصد کی خواہشات سے دست بردار ہو جائے اور اپنے تمام افعال خدا کے لیے وقف کر دے اور اس سے واصل رہے اور اسکے باوجود اپنی ذات کے باقاعدہ فرائض اور زندگی کی خدمت انجام دیتا رہے۔ جب تک ہمارا جسم موجود رہے گا خود ہماری فطرت کی ضرورت ہمیں کام کرنے کے لیے کھینچتی رہے گی۔ اس لیے تمام کام کو چھوڑ بیٹھنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ اگر صرف کرم کے پھل ترک کر دیے جائیں تو افعال ہم کو اپنے بندھن میں نہیں لاسکتے۔ بلکہ اس کے بدلے میں شانتی اور قناعت حاصل ہوتی ہے اور وہ روشی جس نے اس طرح یکسوئی نفس حاصل کی ہو وہ اپنی حقیقی فراست میں اعلیٰ ہو جاتا ہے اور کوئی چیز اس کو متزلزل نہیں کر سکتی۔ ایسی حالت یا تو فلسفیانہ عقل یا خدا کی بھگتی سے ہو سکتی ہے اور بھگتی کا راستہ ہی آسان تر ہے۔ خدا اپنے فضل و کرم سے کسے طالب کی مدد کرتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو تمام ناپائیکوں سے پاک کرے۔ اسی کے فضل سے انسان اپنے نفس کو لاپچ اور خود غرضی کی تمام محرکات سے پاک اور خدا سے واصل کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے فرائض کسی انعام یا نفع کے خیال کے بغیر انجام دے سکتا ہے جو اس کی ذات یا رواج نے اس پر عاید کیے ہوں۔

گیتا میں کردار کا نصب العین یگیہ کے معیار سے مختلف ہے۔ یہاں یگیہ کسی آسمانی برکت کی خارجی تائید یا دیوادی فوائد کی خاطر نہیں کیے جاتے بل کہ ان میں صرف احساس فرض مد نظر ہوتا ہے اور یگیہ اس لیے کیے جاتے ہیں کہ مقدس کتابوں میں برہمنوں کو ان کی انجام دہی کے لیے حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے ان کو خالص احساس فرض کے تحت انجام دینا چاہیے۔ گیتا کا نصب العین اخلاق دیگر نظامات فلسفہ مثلاً ویدانت اور جہلی کے یوگ کی تعلیم سے بھی جدا ہے۔ ان نظاموں کا مقصد اپنے افعال اور فرائض کے دائرے سے ماوراء ہو کر ایک منزل پر پہنچنا ہے جس میں انسان اپنی تمام ذہنی اور مادی فعالیت کو چھوڑ سکے۔ لیکن گیتا کا نصب العین قطع عمل سے متعلق ہے۔ گیتا کہیں بھی انتہا پسندی کی تائید نہیں کرتی، ایک شخص خواہ کتنا ہی اعلیٰ اور برتر کیوں نہ ہو اس کو بھی باقاعدہ اپنی ذات کے فرائض اور رسمی اخلاق کے فرائض انجام دینے چاہیے۔ گیتا میں قنوطیت کا کوئی رنگ نہیں ہے جو ابتدائی بدھ مت میں ہر جگہ پایا



جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدھ مت کے ”شیل اور سمدھی“ گیتا میں بھی انسان کی تربیت کے لیے موجود ہیں۔ تاکہ سکھ دکھ کے تعلقات کا رجحان نہ رہے، بل کہ خدا کا دھیان رہے اور عقل اور ارادہ مستعدی کے ساتھ جمار ہے۔ لیکن گیتا میں ان کی اہمیت بدھ مت سے بالکل مختلف ہے۔ گیتا کی سمدھی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی معروض پر نفس کی توجہ مرکوز کر دی جائے۔ بل کہ یہ ہے کہ خدا سے ربط و تعلق ہو جائے۔ اور گیتا کی ”پرگیا“ یا عقل سے مراد کسی فلسفیانہ تصدیق کا تحقق نہیں ہے بل کہ نفس کی جمی ہوئی اور غیر مضطرب کیفیت ہے۔ جہاں کہ عقل اور ارادہ ادا ہوگی فرض میں اٹل، تمام نتائج سے پاک، بندھنوں سے آزاد اور شانتی کی حالت میں رہتا ہے جس میں سکھ دکھ کی وجہ سے کوئی غل و غلل واقع نہیں ہو سکتا۔

اس سلسلہ میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ہندو اخلاقیات کا عام نقطہ نظر کیا ہے۔ ہندو سماجی نظام ذات پات کی چار گونہ تقسیم کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ گیتا کہتی ہے کہ خود خدا نے چار ذاتیں برہمن، ششتری، ویشی اور شودر پیدا کی ہیں۔ اور یہ تقسیم خصوصی اوصاف اور مخصوص فرائض پر مبنی ہے۔ ذات پات کی تقسیم اور اس کے مطابق استحقاق فرائض اور ذمہ داریوں کے علاوہ زندگی، منزلوں کی تقسیم بھی برہمن چاری (طالب علم، گھرستہ، غارہ داری) والے پرستہ (جنگل میں گوند نشین)، اور سنیا سی تارک الدنیا میں کی گئی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے اپنے طے شدہ فرائض ہیں۔ ہندو اخلاقی زندگی کے فرائض ابتداً ذات پات کے فرائض اور مختلف منازل زندگی کے مخصوص فرائض پر مشتمل ہیں۔ اسی کو "دھرم" کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ منو کے بیان کیے ہوئے چند فرائض ہیں جو سب کے لیے مشترک ہیں جس کو "سادھارن دھرم" کہتے ہیں۔ چنانچہ مستعدی، معافی، ضبط نفس، چوری نہ کرنا، پاکیزگی، ضبط حواس، عقل، علم، صداقت، غصہ کو قابو میں رکھنا۔ یہ سادھارن دھرم کی مثالیں ہیں۔ ذات پات کے فرائض کو ان مشترک فرائض سے مختلف سمجھنا چاہیے۔ چنانچہ گیتا، مطالعہ علم اور دان یہ تینوں اعلا ذاتوں یعنی برہمنوں، شستریوں اور ویشیوں کے لیے مشترک ہیں۔ برہمن کے خاص فرائض دان کو قبول کرنا، تعلیم دینا، گیتا کرنا وغیرہ ہیں۔ شستری کے اصل فرائض قوم کی حفاظت کرنا، بدکار کو سزا دینا، جنگوں اور اپنے کام سے منہ موڑنا ویش کے فرائض ان کے مخصوص فرائض کے علاوہ خریدنا، بیچنا، زراعت کرنا، جانوروں کو پالنا اور ان کی نسل کو بڑھانا ہیں۔ اور شودروں کے فرائض ان تینوں اعلا ذاتوں کی خدمت کرنا ہے۔

بہر حال گیتا میں ضبط نفس، ذہن پر قابو پاتے، پاکیزگی مدعا کرنے کی فطرت، خلوص، علم، عقل اور ایمان یہ سب برہمنوں کے فطری اوصاف ہیں۔ شستریوں کے فرائض ہیں، اولوالعزمی پھرتی، قوت، تحمل، ہوشیاری اور جنگ سے نہ بھاگنا، دان دینا اور دوسروں پر حکومت کرنے کی قوت و پیش کے فطری فرائض زراعت، گائیوں کو پالنا اور تجارت ہیں اور سب ذاتوں کی سیوا کرنا یہ شودروں کے فرائض ہیں (گیتا ۱۸، ۴۲ سے ۲۳ تک) کسی خاص قوم کا فرد جو اپنی جماعت کے فرائض کو انجام دیتا ہے وہ نہ صرف اپنے فرقہ کی خدمت کرتا ہے بلکہ اسی عمل سے دوسرے فرقوں کی خدمت بھی انجام دیتا ہے۔ اور اس طریقے سے تمام بنی نوع انسان کی خدمت کرتا ہے۔ ان مشترکہ اور عام فرائض کی فائیت فلاح عامہ نہیں ہے جو صحیح طور سے خاص فرقوں میں مستحق ہوتی ہے بلکہ وہ مشترک ہے جو موخر الذکر کی بنیاد اور شرط ماقبل ہے۔ یہ ایسی خیر نہیں جو فرد میں مشترک ہو۔ بلکہ فرد کی بہبودی کے طور پر مشترک ہے۔ اس لیے سادھارن دھرم بالحاظ معاشرتی حیثیت یا انفرادی استعداد مساوی طور پر تمام افراد کے لیے لازمی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن سے ثابت ہو کہ جب کسی ذات کے فرائض کا تصادم مشترکہ فرائض سے ہوتا ہے تو اول الذکر کو غلبہ حاصل رہا ہے اور مشترکہ فرائض کا اثر اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہ ذات کے فرائض سے نہ ٹکرائیں۔ خود گیتا اس کی مثال ہے کہ کس طرح ذات کے فرائض کو مشترکہ فرائض پر فوقیت حاصل ہے۔ اس امر کے باوجود کہ ارجن کو سخت ناگوار گزر رہا تھا کہ وہ کردکشر کے میدان جنگ میں اپنے عزیز و اقارب کی جان لے، لیکن کرشن نے بے حد کوشش کی کہ نہ لڑنے کے میدان سے اس کو نفرت دلائی جائے اور یہ بتلایا کہ اس کا اہم فرض ہے کہ وہ شستری کے طور پر جنگ کرے۔ پس یہ تسلیم کرنا زیادہ مناسب ہے کہ مشترکہ فرائض کا تو عام اطلاق ہے لیکن جب ان دونوں میں تصادم ہوتا ہے تو مخصوص قومی فرائض ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔

گیتا کا یہ نظریہ کہ اگر کوئی کام بے تعلقی سے کیا جائے تو اس کے نتائج کرنے والے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اس نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ کسی کام کی بھلائی یا برائی اپنے خارجی نتائج پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اپنے باطنی محرک پر ہوتی ہے۔ اگر کوئی لذت یا ذاتی مفاد کا محرک نہ ہو تو کیا ہوا، کام کسی طرح فاعل کو پابند نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ ذاتی الفت اور خواہشات کے بندھن کی وجہ سے ہی ہ کام اپنے ذاتی کہلاتے ہیں۔ اور انسان کو ان کے برے پھلے پھل حاصل کرنے پڑتے ہیں اس نقطہ



نظر سے اخلاق تمام تر موضوعی ہو جاتا ہے۔ گیتا کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ وہ عمل اور ان کے کرنے والوں کے درمیانی بندھن کو کاٹ کر تمام افعال کو اخلاقی پابندی سے ماورائے جاتی ہے۔ ان حالات میں ششکر کی راہ زیادہ منطقی ہوگی جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان خواہشات اور تعلقات سے آزاد ہو تو وہ اخلاق اور فرائض اور ذمہ داریوں سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ بہر حال گیتا معروف "نورنی" یا موقوتی کار کی حمایت نہیں کرتی۔ اس کا اصلی مقصد تو موضوعی "نورنی" یا خواہشات سے ترک تعلق کو وجود میں لانا ہے۔ وہ کسی کو اجازت نہیں دیتی کہ اپنے منظور شدہ فرائض سے منحرف ہو۔ ان فرائض کی نوعیت خواہ کچھ بھی ہو لیکن چوں کہ وہ خود غرضی کے بغیر انجام دیے جاتے ہیں اس لیے کرنے والے کو ان کا کوئی پھل نہیں ملتا، جو کامل یکسوئی نفس کے باعث فعل اور اس کے اثر سے ماوراء ہے۔ اگر ارجن لڑا اور اس نے اپنے شستری دھرم کو نبھانے کے لیے اپنے ہزاروں رشتہ داروں کو قتل کیا تو خواہ اس کے اعمال کتنے ہی مضر ہوں لیکن اس پر کبھی اثر انداز نہیں ہوئے اس لیے گیتا باریار اس امور زور دیتی ہے کہ "تیاگ" یا "ترک" فرائض سے مراد تمام کاموں کا ترک نہیں بل کہ ان کے پھلوں کا ترک ہے۔

اگرچہ من کو تمام لذات اور لطف اندوزیوں کے محرکات سے بے تعلق رکھنے کی مستحق سے مام برائیوں کو دور کر کے نفس کو اعلا اور شریف امور سے فطری طور پر بلند کرنا پڑتا ہے، پھر بھی گیتا میں بعض اقسام کے کردار کی سخت مذمت کی گئی ہے۔ چنانچہ سولہویں باب میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ غلط فلسفہ کے حامی ہیں اور جو سمجھتے ہیں کہ یہ عالم باطل ہے، جو خدا کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور یہ ملتے ہیں جو جنسی الفت اور جنسی اتحاد کے سوا اس حیات کے چمٹنے کی کوئی بنیاد ہے، کوئی خاص علت ہے۔ وہ لوگ دردناک افعال کے عادی ہو کر خود کو اپنی حماقت سے تباہ کر لیتے ہیں اور اپنے برے کاموں سے دنیا کو تباہی کے راستہ پر ڈال دیتے ہیں۔ وہ بہت جھٹ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس دنیا سے بڑھ کر اور کوئی چیز نہیں ہے اور اس خیال سے وہ تمام طرح کی لذتوں اور لطف اندوزیوں میں پٹے رہتے ہیں۔ خواہش کے بندھنوں سے جکڑے ہوئے، جذبہ اور غصے مشتعل ہو کر دولت کو اپنی حسی خواہش کی تشفی کے لیے ناجائز طور پر حاصل کر کے جمع کرتے ہیں۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ میں نے اتنا روپیہ تو جمع کر لیا ہے اور آئندہ اس سے بڑھ کر حاصل کروں گا، اس دشمن کو تو میں نے مار ڈالا ہے اب دوسرے دشمنوں کو بھی قتل کروں گا، میں آقا ہوں، میں مزے اڑاتا ہوں، میں کامیاب،

طاقت و را اور خوش ہوں میں مالدار ہوں، میں شریعت قائم ان سے ہوں، میرے جیسا کوئی نہیں ہے، میں یگمہ کرتا ہوں، میں دان دیتا ہوں اور لطف اٹھاتا ہوں: یہ لوگ مختلف قسم کے خیالات اور خواہشات سے پریشان رہتے ہیں۔ جہالت کے جال اور فریب اور حسی تشفی کے بندھن سے پورے طور پر گھرے ہوئے یہ لوگ ضرور دوزخ کو جاتے ہیں۔ مغرور و جاہل دولت کی شغلی سے مخور ہو کر وہ نام نہاد یگمہ اپنی شان و شوکت کے اظہار کے لیے کرتے ہیں اپنی اتانیت، طاقت، غرور، خواہشات اور غصے میں ہمیشہ اپنے اندر اور دوسرے کے اندر خدا کو بھول جاتے ہیں (گیتا ۱۶، ۸ سے ۸ تک) انسان کو چاہیے کہ وہ اتانیت، کثرت خواہشات، لالچ، غصہ، غرور، شغلی کی برائیوں سے نجات حاصل کرنے کی کوشش کرے، ان کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ دوزخ کے دروازے ہیں (گیتا ۱۶، ۲۱)۔

گیتا گنوا تی ہے کہ بے خوفی، پاکیزگی، قلب، استیسا کا علم اور ان کے مطابق موزوں کام، دان، ضبط نفس، یگمہ، مطالعہ، تپ، صداقت، عدم تشدد، سچائی، غصہ پر قابو، بے تعلقی، طمانیت، نفس یا شانیت، غیبت ذکرنا، معیبت زدہ سے ہمدردی، لالچ نہ ہونا، نرمی، استعدی، توانائی، معاف کرنے والی طبیعت، صبر، پاکیزگی، دوسروں کو برا خیال نہ کرنا، اور شغلی بانڈ نہ ہونا، یہ سب وہ اصل نیکیاں ہیں جن کو ایزدی ساز و سامان (دیتوی سمپت) کہا جاتا ہے۔ اور یہی وہ نیکیاں ہیں جن کی امداد سے ہماری روح نجات حاصل کرتی ہے۔ اس کے برعکس، شغلی، غرور، خود بینی، غصہ، ظلم اور جہالت وہ برائیاں ہیں جو ہم کو بندھن میں ڈالتی اور غلام بناتی ہیں (گیتا ۱۶، ۱ تا ۵)۔

جو شخص خدا سے محبت کرتا ہے اس کو چاہیے کہ کسی جاندار کو نقصان نہ پہنچائے بلکہ ان سے دوستی اور ہمدردی کا سلوک کرے اور پھر بھی تمام چیزوں سے بے تعلقی رہے۔ اتانیت نہ کرے، سکھ دکھ میں یکساں رہے، اور سب کو بالکل معاف کرے، مستقل مزاج ہو، ضبط نفس رکھے اور ہمیشہ قانع رہے اور کوئی کام ذاتی محرک سے نہ کرے (ایسا شخص) وہ کسی چیز سے نہیں ڈرتا۔ دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ ایک ہی برتاؤ کرتا ہے، تعریف اور مذمت میں، گرمی اور سردی میں، لذت اور الم میں یکساں رہتا ہے۔ اس کا کوئی گھر نہیں ہوتا، وہ ہر ایک چیز سے مطمئن رہتا ہے، وہ کبھی پریشان نہیں ہوتا اور کسی چیز سے بھی لگاؤ نہیں رکھتا (گیتا ۱۲، ۱۹ تا ۲۵) اور دیکھو گیتا ۱۳، ۱۱ تا ۱۸) گیتا میں جس زندگی کی بے حد تعریف



لی سی ہے وہ بندھنوں سے آزاد، شانتی، قناعت، کامل یکسوئی نفس سے مملو اور سکھ دکھ میں غیر مضطرب زندگی ہے۔ اور ہر ایسا جن کی مذمت کی گئی ہے، وہ ہیں خواہش اور رغبت سے پیدا ہونے والی امانیت، غرور، فحش، غصہ لالچ وغیرہ۔ ضبط حواس کی سہمی نیکی اور اسس کا ایجابی بدل یعنی نفس کو سیدھی راہ پر چلانے کی قوت حاصل کرنا۔ یہی تو گیتا کے اخلاقی ضوابط اور نیک کردار کی ساری عمارت کا سنگ بنیاد ہے۔

یکسانیت (سمتوا) کی نیکی بہر حال گیتا کا اعلان نصب العین ہے جس پر وہ بار بار زور دینے سے نہیں ٹھکتی۔ اس یکسانیت کو تین منزل میں حاصل کیا جاسکتا ہے۔ پہلے موضوعی یکسانیت یا یکسوئی نفس یا خوشی و غم۔ تعریف و مذمت اور زندگی کے ہر ایک موقع پر یکسانیت۔ دوسرے معروضی یکسانیت کہ تمام لوگوں کو خواہ اچھے ہوں یا برے ہوں یا بے تعلق ہوں، دوست یا دشمن سب کو یکساں نگاہ سے اور غیر جانبدار نگاہ سے دیکھنا اور یکسانیت کی آخری منزل حصول آتم ساکشات کا یا تعلق ذات کی وہ حالت ہے جب کہ وہ دنیاوی چیزوں سے بالکل پریشان نہیں ہوتا۔ یہ مادہ راسیت کی حالت ہے جو ”گنایت“ کہلاتی ہے۔ چنانچہ گیتا ۱۵، ۲ میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو حسی الفت اور مادی تکلیف سے کسی طور پر متاثر نہیں ہوتا جو کبھی مضطرب نہیں ہوتا، جو سکھ دکھ میں یکساں رہتا ہے۔ وہی حیات ابدی حاصل کرتا ہے۔ ۳۸، ۲ میں کرشن ارجن کو نصیحت کرتے ہیں کہ خوشی اور غم، نفع اور نقصان، ہار اور جیت کو یکساں سمجھو اور ایسے ذہن کے ساتھ جنگ میں مصروف ہو جاؤ کیوں کہ اگر کوئی اس طرح عمل کرتا ہے تو کوئی گناہ اس کو چھو بھی نہیں سکتا۔ ۲۔ ۴۷ میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے فرائض کو انجام دے۔ اور اپنے افعال کے اثرات کا کوئی خیال نہ کرے کیوں کہ کاموں کے پھلوں کی توقع کرنا اپنے فرائض کو انجام دینے سے پہلو ہتی کرنا ٹھیک نہیں۔ ۲۔ ۴۸ میں خوشی اور غم کی یکسانیت کو ”یوگ“ کہا گیا ہے۔ اور اس پر مزید زور دیا گیا ہے کہ خواہ کامیابی ہو یا ناکامی، وہ کبھی اپنی پشیمانی پر دل نہ آنے دے۔ اس تصور کو ۱۵، ۵۵، ۵۶، ۵۷ میں دہرایا گیا ہے کہ اصلی رشی وہ ہے جو غم میں ٹلگین نہ ہو اور خوشی میں پھول نہ جائے۔ اس کو کسی چیز سے محبت نہ رکھنا چاہیے۔ اور خوشی و مصیبت کو اس طرح بے تعلق ہو کر دیکھنا چاہیے کہ خوشی کا غیر مقدم کرے درجہ کا بچھتا و کرے۔ ایسا آدمی مطلقاً اپنی ذات یا آتما تک محدود ہوتا ہے اور اس کا نفس مطمئن ہوتا ہے۔ اس کے لیے دنیا میں کسی شخص

مقصد کا حاصل کرنا باقی نہیں رہتا دگیتا ۱۲، ۱۱، ۱۸ ایسے آدمی کے لیے سونا اور پتھر برابر ہے اس کے لیے خواہش کے قابل اور نفرت کے قابل چیزیں تعریف اور مذمت، دوست اور دشمن سب مساوی ہیں (دگیتا ۱۳، ۲۳، ۲۵) وہ خود کی طرح سب کو سمجھتا ہے خواہ کوئی فاضل برہمن ہو، لگاتے ہو، استی ہو، کتا ہو یا چنڈال ہو، عقل مند تو سب سے مساوی برتاؤ کرتا ہے (دگیتا ۱۶، ۲۱ اور ۱۸، ۵) وہ خدا کو ساری مخلوق میں رکھتا ہے اور تمام فانی اشیا میں غیر فانی اور لازوال کا نظارہ کرتا ہے۔ جو شخص یہ جانتا ہے کہ تمام وجود تمام چیزوں میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اس طرح سب کو ایک نگاہ سے دیکھتا ہے وہ اپنی روحانی فطرت کو نقصان نہیں پہنچاتا اور اس طرح بلند ترین کو حاصل کرتا ہے (دگیتا ۱۲، ۲۸) اس عمل ترقی کی انتہا کے طور پر ایک ایسی حالت ہے جس میں کہ انسان ”گن“ کی مادی اور دنیاوی خصوصیات سے ماورا ہو کر پیدائش، موت، بڑھاپا اور غم سے آزاد ہو کر حیات ابدی حاصل کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ چیزوں کی دنیاوی کیفیت یعنی ”گن“ اس کی روحانی فطرت سے خارج ہیں، اور ان تصورات کے ذریعہ وہ تمام دنیاوی کیفیات کے دائرے سے ماورا ہو کر ”برہمہ“ کی حالت حاصل کرتا ہے (دگیتا ۲۰، ۲۳، ۲۶)۔

ذات کے فرائض اور دوسرے کاموں کے علاوہ جن کو کسی لگاؤ کے بغیر انجام دینا چاہیے۔ لیتا بار بار گئے، تب اور دان کو یہ طور فرائض بیان کرتی ہے جو ہماری روحانی ترقی کے کسی منزل پر بھی نظر انداز نہیں کیے جاسکتے۔ یہ بتانا مناسب ہے کہ گیتا ایسے گئے کی مذمت کرتی ہے جو خود غرضی کے مقصد کے حصول کے لیے ہو یا غرور یا شان و شوکت کے اظہار کے لیے ہو۔ گئے یا قرانی صرف احساس فرض یا مفاد عامہ کے نقطہ نظر سے کیے جاتے چاہیے۔ پس گیتا کی اصل تعلیم ذات کے فرائض کی پیروی ہے، جس میں نہ خود غرضی کا کوئی محرک ہو نہ حسی خواہش کی تشفی مقصود ہو۔ گیتا رواجی اور ذات پات کے فرائض کے کرنے کے دھوپ پر زور دیتی ہوئی مطلقوں اور مابعد الطبیعات کے دوسرے نظامات کی اخلاقیات سے پاک ہے تاہم وہ بے تعلقی، پاکیزگی، صداقت، عدم تشدد، ضبط نفس، ضبط حواس اور تعلقات سے بے نیازی ایسی بڑی نیکیوں کی تلقین اسی طرح کرتی ہے جس طرح کہ کسی مطلق نظام میں کی جاسکتی ہے۔ دوسری طرف وہ یوگ کی طرح ضبط نفس کی انتہائی اور شدید صورتوں کو اختیار نہیں کرتی اور بودھوں کی طرح نیکی کے عمل کو غیر محدود اور عالم گیر بھی کرنا نہیں چاہتی۔ وہ تو درمیانی راہ اختیار کرتی ہے۔ اور خود غرضی مقاصد اور خواہشات کی نسبت ضبط نفس، ضبط حواس اور بے تعلقی کی ضرورت پر خاص زور دیتی ہے



اور ساتھ ہی ساتھ مام فرائض کو انجام دینے کی تلقین کرتی ہے۔ حسی لذات سے بے تعلق تا وہم و فراست سے حاصل ہو سکتی ہے یا ترجیحاً عشق الہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

گیتا کی اخلاقیات پر غور کرنے سے قدرتاً عمل، ارادہ اور فاعل کی نوعیت کا مسئلہ پیش آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ ہر جگہ اور ہمیشہ افعال کے انجام پانے کا سبب "گن" یا اولین مادہ کی خصوصی کیفیات ہیں اور ہم تو صرف جہالت اور چھوٹے غرو سے اپنے آپ کو فاعل سمجھ بیٹھتے ہیں (گیتا ۲، ۱۲، ۱۳، ۲۹) دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ کسی فعل کے واقع ہونے کے پانچ اسباب ہوتے ہیں۔ یعنی جسم، فاعل، مختلف حسی آلے، مختلف حیاتی فرائض منصبی اور حیاتی فعلیت اور نامعلوم معروض ملتی عناصر (خداداد رتھو) کی سب کو قابو میں لانے والی قوت (گیتا ۱۸، ۱۴) تمام افعال ان پانچ عناصر کے متحدہ عمل سے ہوتے ہیں۔ یہ خیال کرنا غلط ہے کہ ذات یا فاعل ہی سب کچھ فعل کرنے والا ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو ذات کو افعال کا تنہا فاعل سمجھتا ہے وہ بد نفس انسان اپنی غلط فہم سے چیزوں کا صحیح ادراک نہیں کرتا (گیتا ۱۸، ۱۶) افعال خواہ اچھے ہوں یا بُرے، جسم کے ہوں یا تقریر کے یا نفس کے، یہ پانچ عناصر سب کی علتوں کے طور پر ہوتے ہیں (گیتا ۱۸، ۱۵) گیتا کی اخلاقی حیثیت کے تحت جو فلسفہ ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ درحقیقت افعال کا وقوع ابتداءً "پر کرتی" کی خصوصی کیفیات کی حرکت سے ہوتا ہے اور ثانیاً ان مذکورہ بالا پانچ اجزا کی ترکیب سے، جس میں اپنی ذات بھی صرف ایک عنصر ہے۔ اس لیے ایسا ماننا تو محض خود نمائی ہوگی کہ ہم اپنے من مانے ارادے سے جب چاہیں تب کوئی کام ہاتھ میں لے سکتے ہیں اور جب چاہیں تب چھوڑ بھی سکتے ہیں۔ اس لیے کہ خود "پر کرتی" یا ابتدائی مادہ اپنے ارتقا یافتہ عناصر پر ترتیب عمل کے ذریعہ ہمیں کام کرنے کے لیے حرکت میں لاسکتی ہے اور باوجود ہمارے ارادے کی مخالفت کے ہم اس کام کو کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جس کو ہم کرنا نہیں چاہتے۔ اس لیے کہ رشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اگر تم خود غرضی سے یہ کہو گے کہ میں نہیں لڑوں گا تو یہ تمہاری ایک چھوٹی شخی ہوگی کیوں کہ "پر کرتی" تم کو لازمی طور پر کام کی طرف گھسیٹے گی۔ انسان اپنے افعال اور عملی رجحانات کے باعث مجبور ہوتا ہے جو خود اس کی اپنی فطرت سے لازم آتے ہیں۔ اس لیے چھٹکارہ نہیں۔ اپنے ارادے کی مخالفت کے باوجود اس کام کو کرنا پڑتا ہے "پر کرتی" یا پانچ اجزا کی ترتیب ہم کو کام کرنے کے لیے حرکت میں لاتی ہے۔ ایسی صورت حال سے تو کوئی شخص بھی تمام افعال کو ترک نہیں کر سکتا۔ اور اگر افعال کا ترک کرنا غیر ممکن ہے اور اگر انسان کام کرنے کے لیے

مجبور ہے تو یہی مناسب ہے کہ ایک شخص اپنے معمولی فرائض کو انجام دیا کرے۔ کوئی فرض یا کوئی عمل ایسا نہیں ہے جو بے عیب ہو۔ اور نکتہ چینی سے بالاتر ہو۔ پس صحیح طریقہ جس سے انسان اپنے اعمال کو پاک کر سکتا ہے یہ ہے کہ وہ نفس کو خواہشات اور بندھنوں کے تقاضے اور تپاکیوں سے پاک کرے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تمام افعال لازمی طور پر پنج گونہ ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں تو انسان کیوں کر اپنے افعال کو متعین کر سکتا ہے۔ گیتا کا مام طریقہ اطلاق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ عمل لازمی طور پر پنج گونہ ترتیب کی پیداوار ہے تاہم ذات ان افعال کی رہبری کر سکتی ہے۔ تمام کام کے پھل خدا کو نذر کر کے اگر انسان چاہے کہ رقیبت اور خواہش سے خود کو بے تعلق کرے اور ایسے اغراض کے لیے خدا سے وابستہ ہو جائے تو خدا اس نیک مقصد کے حصول میں اس کی امداد کرتا ہے۔

گیتا غالباً قدیم ترین تحریری شہادت ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو غیر موجود ہو اس کا وجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود ہے وہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا یعنی جو موجود ہے وہ فنا نہیں ہو سکتا اور جس کا وجود نہیں ہے وہ پیدا نہیں ہو سکتا، گیتا میں اس مسئلہ کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی بل کہ اس کو بدیہی اصول کے طور پر قبول کیا گیا ہے جس کی کوئی تردید نہیں کر سکتا۔ ویدانت اور سانکھیہ کی وجودیاتی حیثیت کی طرح اس اصول کا اطلاق مام طور پر نہیں کیا جاسکتا بل کہ رت آتما کی ماہیت کو سمجھانے کے لیے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کرشن کہتے ہیں "اے ارجن، وہ اصول جو ہر چیز پر چھایا ہوا ہے اس کو غیر قانونی کہنا چاہیے کوئی بھی ناقابل فنا کو فنا نہیں کر سکتا۔ اجسام جو فنا ہوتے ہیں ان کا تعلق ناقابل علم اور آتما کے ساتھ ہے، اس لیے تجھ کو جنگ کرنا ہی چاہیے" جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ آتما قابل فنا ہے یا فنا کرنے والی ہے ان کا خیال غلط ہے اس لیے کہ نہ آتما فنا کر سکتی ہے اور نہ فنا کی جاسکتی ہے نہ وہ پیدا ہوتی ہے نہ مرتی ہے۔ جو کچھ ہمیشہ وہی رہے گی، نہ وہ ہتھیار سے کاٹی جاسکتی ہے نہ آگ سے جلائی جاسکتی ہے، نہ پانی اس کو گلا سکتا ہے نہ ہوا اس کو خشک کر سکتی ہے۔ گیتا میں آتما کی جو ابلیت بیان کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال آپشددوں سے راست مستعار لیا گیا ہے۔ اور وہ عبارتیں جن میں اس کا ذکر آلمیہ ذمہ اپنے تصور میں آپشددوں کی روح معلوم ہوتی ہیں بل کہ ان کے اسلوب بیان اور طرزِ اظہار میں یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ وجود کی بقا کا یہ اصول ہے کہ "جو کچھ موجود ہے وہ فنا نہیں ہو سکتا، اور جس کا وجود نہیں ہے وہ وجود میں نہیں آسکتا" آپشددوں سے لیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ گیتا



میں اس کی تدوین اصول بقا کی تائید کے لیے کی گئی ہے۔ اور یہ واضح طور پر نظر آتا ہے کہ اس نسخہ میں اُپنشدوں کے فلسفے کو اور آگے ترقی دی گئی ہے۔

پہلی دلیل جو کرکشن نے ارجن کو جنگ کی ترغیب دینے کے لیے پیش کی وہ یہ تھی کہ آتما غیر فانی ہے اور صرف جسم کو ضرر پہنچایا جا رہا ہے۔ اس لیے ارجن کو کوئی تکلیف محسوس نہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنے عزیزوں کو روک تھام کے میدان میں قتل کرنے والا ہے ایک جسم کے مر جانے پر آتما دوسرے جسم میں تبدیل ہو جاتا ہے جس میں وہ پھر پیدا ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے انسان اپنے بھانے کپڑے اُتار کر نئے کپڑے پہن لیتا ہے۔ جسم ہمیشہ تبدیل ہو رہا ہے حتیٰ کہ جوانی، ادھیر پن اور بڑھاپے میں بھی یکساں نہیں رہتا۔ موت بھی تغیرات جسم کا ہی ایک تغیر ہے اس لیے مختلف منازل زندگی میں جسم کے تغیرات میں اور موت کے تغیر میں جب روح ہر لے جسم کو چھوڑ کر نیا جسم قبول کرتی ہے کوئی اصلی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے وہ آتما کی غیر متغیر نوعیت کو متاثر نہیں کر سکتی۔ جسم کے ان تمام تغیرات کے باوجود جو متواتر پیدا نشوں اور دوبارہ پیدا نشوں میں ہوتے ہیں وہ غیر متغیر رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص پیدا ہوا ہے تو وہ ایک روز ضرور مرے گا۔ اور جب وہ مرے گا تو پھر پیدا ہوگا۔ پیدا نش لازمی طور پر موت کی طرف اشارہ کرتی ہے اور موت دوبارہ پیدا نش پر دلالت کرتی ہے۔ پیدا نش اور موت کے اس چکر سے بچنا نہیں جاسکتا، برہم سے لے کر ادا تا زندگی مخلوقات تک پیدا نش، موت اور دوبارہ پیدا نش کا مسلسل چکر ہے۔ ارجن نے یہ سوال کیا کہ اس شخص کا کیا حال ہوتا ہے جو یوگ کے طریق کا طول راستہ اختیار کرتا ہے لیکن کسی نہ کسی طرح ناکامیوں کے باعث اس کو ناکمل چھوڑ کر مر جاتا ہے تو کرکشن نے اس کا جواب دیا کہ کوئی اچھا عمل ضائع نہیں جاتا۔ جو صحیح راہ پر ہے اس کو کوئی تکلیف نہیں۔ اس لیے وہ شخص جو یوگ کی راہ پر چلتا ہے اور موت جس کو چھین لیتی ہے وہ پاک اور متمول لوگوں کے فائدہ میں پیدا ہوتا ہے یا مائل یوگیوں کے فائدہ میں اس نے جنم میں وہ اپنی آخری پیدا نش کی حاصل شدہ ترقیوں سے متلازم کیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ اپنے ترقی کے نصاب کو وہیں سے شروع کرتا ہے۔ اور اس کے پچھلے جنم کی برائی مشق اس کو اپنی جدید راہ ترقی کی طرف آگے لے جاتی ہے اور اس کو کسی کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی کئی ایک زندگیوں کی مسلسل کوششوں اور ہر زندگی کی صحیح جدوجہد کے مجموعہ اثرات سے یوگی کو آخری تحقق حاصل ہو جاتا ہے۔ بالعموم ہر ایک نے جنم میں انسان کی زندگی ان خواہشات

اور تصورات پر منحصر ہوتی ہے جن کو وہ موت کے وقت اپنے دل میں جگہ دیتا ہے۔ لیکن وہ لوگ جو خدا کا خیال کرتے ہیں کہ وہ قدیم ترین استاد ہے، رشی ہے، چھوٹے سے بھی بہت چھوٹا ہے، سب کو سہارا دینے والا ہے، اور تمام تاریکی پر آفتاب کی طرح چمکنے والا ہے اور اپنی حیاتی قوتوں کو دونوں بھوؤں کے درمیان مرکز کرتے ہیں اور اپنے من کے دروازوں کو اپنے قلب کے اندر لاکر ان پر قابو پاتے ہیں وہ لوگ خدا کا املا ترین تحقق حاصل کرتے ہیں۔ اور وہ شخص جو ایسا املا ترین تحقق حاصل کرتا ہے وہ خدا میں ہی زندگی بسر کرتا ہے اور پھر کبھی پیدا نہیں ہوتا اور تمام آلام سے بچ جاتا ہے۔ گیتا میں نجات سے مراد بڑھاپے اور موت سے نجات ہے۔ یہ نجات کشیر اور کشیزگر یعنی جسم اور جسم کو جاننے والے کی نوعیت کے صحیح فلسفیانہ علم سے حاصل ہو سکتی ہے۔ یا یہ جاننے سے کہ واقعی روحانی کیا ہے اور غیر روحانی کیا ہے اور خدا کے ساتھ اس طرح وابستہ رکھنے سے کہ وہی سب سے پیارا اور سب سے قریب ہے (گیتا ۱۲، ۱۳ اور ۱۳، ۳۳)۔ یہ ضروری نہیں کہ نجات خود بخود فلسفیانہ علم یا خدا کی محبت کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہو جائے۔ بل کہ گئیانیوں کو اور کھگنتوں کو جو وابستہ رہتے ہیں، خدا ہی نجات عطا کرتا ہے (گیتا ۱۸، ۶۶) خواہ یہ نجات فلسفیانہ علم سے حاصل ہو یا خدا کی محبت سے۔ لیکن ایسی اخلاقی بلندی ناگزیر ہے جو بندہ من سے پاک، بے تعلقی اور اپنے فرائض کی بے لوث انجام دہی پر مشتمل ہو۔

گیتا میں خدا کی ماہیت اور انسان سے اس کی نسبت کے متعلق سب سے قدیم اور پیچیدہ بیان پایا جاتا ہے۔ گیتا کی خدا پرستی کے نقطہ آغاز کا سراغ رگ وید کے "پرشس سوکت" تک لگایا جاسکتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ ایک چوتھائی "پرشس" غیر فانی آسمانوں میں ہے۔ یہی بیان معمولی تبدیلی کے ساتھ "کٹھ پنڈت" میں ہے۔ جہاں کہا گیا ہے کہ یہ عام ازلی اشوتھ درخت ہے۔ جس کی جڑ اوپر کی طرف اور شاخیں نیچے کی طرف ہیں اور اس کی وید ہیں۔ "اور جو اس کی حقیقت سے واقف ہو جاتا ہے وہی ویدوں سے واقف ہوتا ہے" (گیتا ۱۵، ۱) اور پھر کہا گیا ہے کہ "گن اور خصوصیات سے تقویت پائی ہوئی اس کی وہ شاخیں جن کی کوئیلیں اشیا حس دما دی اشیا، ہیں۔ اور پر اور نیچے پھیلی ہوئی ہیں۔ اور اس کی جڑیں بھی نیچے کی طرف پھیلی ہوئی ہیں جو انسانی دنیا کو اعمال کے بندہ من سے باندھتی ہیں" (گیتا ۱۵، ۲) دوسرے اشلوک میں کہا گیا ہے کہ "ہیں بھی اس کائنات کی حقیقی فطرت کا علم حاصل نہیں ہوتا۔



س کی ابتدا، انتہا اور قیام کی نوعیت ہمیشہ نامعلوم رہتی ہے۔ بے تعلقی کی مضبوط کلہاڑی سے اس مضبوط جڑ والے اشوتھ درخت کی جڑ کو کاٹنے کے بعد ہی اس حالت کی تلاش کرنی چاہیے جو اگر ایک بار بھی حاصل ہو جائے تو پھر اس سے واپسی نہیں ہے۔ مذکورہ باتیں فقرہوں سے واضح ہے کہ گیتا نے کٹھ آپشد کے اشوتھ درخت کی تشبیہ کو ترقی دی ہے۔ گیتا خدا کے اس استعارے کو قبول کرتی ہے۔ لیکن اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ شاخیں مزید پتیاں اور جڑیں رکھتی ہیں جو انسانوں کی زمین سے اپنی شادابی حاصل کرتی ہیں۔ جن سے کہ وہ کرم کی گانٹھوں کے باعث وابستہ ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ اشوتھ درخت کا ایک ٹٹنی بھی ہے۔ ایک تو اصلی دوسرا ذیلی۔ اصلی سے نکلا ہوا ذیلی درخت بہت زیادہ آگ گیا ہے۔ اس لیے اصلی ٹٹنی پہنچنے سے قبل ذیلی کو کاٹ کر ٹکڑے کر دینا چاہیے۔ اس تمثیل کے خاص تصور سے گیتا میں خدا کے تصور سے بے حد روشنی پڑتی ہے جو ”پرش سوکت“ کے تصور کی ایک تشریح ہے۔ خدا نہ صرف محیط کل ہے بل کہ ماوراء بھی ہے اور محیط کل جزو کائناتی عالم بنا ہوا ہے یہ کوئی التباس یا مایا جہیں ہے بل کہ یہ ظہور اور نشوونما خدا سے ہے۔ اس عالم کا خیر و شر، اخلاق و غیر اخلاق اسی سے ہے اور اسی میں ہے۔ اس عالم کا مادہ اور اس کے ظہورات اور ان کے اساس وجود ہر کا انحصار خدا پر ہے اور اسی میں قائم ہے۔ ماورائی جزو جو اصلی جڑ ہے بہت اوپر کھینچی جاتی ہے۔ اور اس تمام نیچے کے عالم میں جو کچھ پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد ہے۔ لیکن وہ خود اپنے آپ میں بے اختلاف حقیقت یا برہم ہے لیکن اگرچہ برہم کے بارے میں برابر کہا گیا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین مقام، انتہائی تحقق اور جو ہر مطلق ہے۔ تاہم خدا اپنی اعلیٰ شخصیت میں اس برہم سے بھی ماوراء ہے۔ اس مفہوم میں کہ برہم خواہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو لیکن خدا کی اپنی اعلیٰ شخصیت میں ایک اساسی جوہر ہے۔ کائناتی عالم، پرش، بدھی، ابنکار اور برہم یہ سب کے سب خدا کے اجزاء ہیں جن کے الگ الگ وظائف اور نفسی تعلقات ہیں۔ لیکن خدا اپنی فوقی شخصیت میں ان سب سے ماوراء ہے اور ان سب کا سہارا ہے۔ بہر حال گیتا اور آپشدوں میں جہاں اختلاف ہے وہ یہ تصور ہے کہ خدا انسان کی طرح پیدا ہوتا ہے۔ گیتا ۱۶ اور ۴، ۷ میں کہا گیا ہے ”جب کبھی دھرم میں غفل واقع ہوتا ہے اور ادھرم کا آغاز ہو جاتا ہے تو میں خود اپنے آپ کو تخلیق کرتا ہوں۔ اگرچہ میں بے پیدائش ہوں، ازلی ذات ہوں، اور تمام مخلوقات کا مالک ہوں۔ تاہم اپنی فطرت اپنی کرتی کے اثر سے اپنی مسایا،

(گنوں کو اندھا کرنے والی قوت) کے ذریعے میں جنم لیتا ہوں۔ ایشور کے اوتار کے اصول کے متعلق اگرچہ کسی خالص نظام فلسفہ میں بحث نہیں کی گئی ہے تاہم یہ مسئلہ مذہبی فلسفہ اور مذہب کے اکثر نظاموں کا سنگ بنیاد ہے۔ اس لحاظ سے گیتا سب سے قدیم تصنیف ہے جس میں یہ اصول پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے شامل کرنے سے اور گیتا کو کرشن اور ارجن کے مکالمہ کی صورت میں رکھنے کا یہ اثر ہوا کہ فلسفہ زندگی اور سیرت کے متعلق تعلیم دینے والی خدا کی شخصیت زیادہ مقروں اور جیتی جاگتی بن گئی۔ اور یہ واضح ہو گیا کہ گیتا کسی باقاعدہ نظام کی کتاب نہیں ہے بلکہ زندگی اور کردار میں داخل ہونے کا عملی نصاب ہے جو خود خدا نے کرشن کی صورت میں اگر اپنے سہولت ارجن کو پہنچایا ہے۔ گیتا میں مجرد فلسفہ، عملی زندگی اور کردار کی نوعیت کی بصیرت میں گھل جاتا ہے جب کہ وہ کرشن اور ارجن کے اخلاص و شخصی تعلق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ایسا ہی مثال شخصی تعلق خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔ اس لیے گیتا کا خدا کسی مجرد فلسفہ یا دینیات کا خدا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایسا ایشور ہے جو انسان بھی بن سکتا ہے اور تمام شخصی نسبتوں کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ مختلف طریقوں سے گیتا زور دیتی ہے کہ خدا کی فطرت سب پر چھائی ہوئی ہے اور وہ اشیاء عالم کا جوہر اور ان کا سہارا ہے۔ چنانچہ کرشن کہتے ہیں کہ "کوئی چیز مجھ سے بڑی نہیں ہے تمام چیزیں مجھ میں اس طرح قائم ہیں جیسے کہ موتیوں کے ہار میں تمام موتی ایک دھانگے میں پروئے ہوتے ہوتے ہیں۔ میں پانی کا مائع (پانی پن) ہوں، سورج اور چاند کا نور ہوں، انسان میں مردانگی ہوں، خاک میں خوشبو ہوں، قیم میں فہم ہوں، سورماؤں میں بہادری ہوں، طاقتوروں میں قوت ہوں، خواہشات بھی میں ہی ہوں جو سگی کی راہ سے مبتلا و تر ہوں (گیتا، ۱۱/۷) اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ "میں اپنی غیر ظاہر ادویت، صورت سے تمام عالم میں سرایت کیے ہوئے ہوں۔ تمام وجود کامل طور پر مجھ میں ہے لیکن میں اس میں ختم نہیں ہو جاؤں بلکہ ان سے ماورا ہوں۔ میں تمام مخلوقات کو قائم رکھنے والا ہوں، میں ان میں موجود نہیں پھر بھی ان سب کا پیدا کرنے والا ہوں (گیتا، ۹، ۳، ۵) ان دونوں فقرہوں میں خدا اور انسان کی نسبت کا جو معنی ہے یعنی وہ ہم میں موجود ہے اور پھر بھی ہم میں موجود نہیں۔ اور ہماری وجہ سے وہ محدود ہوتا ہے۔ اس کو خدا کی سگوند فطرت کہہ کر تھی" سے حاصل کیا گیا ہے۔ ایک تو کائناتی مادہ کے طور پر خدا کی "ہر کرتی" دوسری خدا کی ماہیت کے طور پر "ہر کرتی" جس سے زمین گن



ظاہر ہوتے ہیں۔ ان پر کرتیوں کے عمل کے حوالے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کائناتی عالم اور روح و حیات عالم خدا میں موجود رہتے ہیں۔ لیکن مادیات اور ایک برہم کے طور پر خدا کی ایک دوسری صورت بھی ہے۔ جس حد تک اس صورت کا تعلق ہے وہ تمام مادہ اور زندگی کے عالم کے دائرے سے ماورائے۔ اور دوسرے پہلو سے خدا اپنی کلیت اور فوق الشخصیت کی حیثیت سے کسی کسی کے بغیر ہر ایک چیز میں موجود رہتا ہے۔ وہی فانی اور سب کو قائم رکھنے والا ہے اگرچہ یہ دنیا اس کے صرف ایک حصہ سے وجود میں آئی ہے۔ گیتا میں عالم کی ماں، باپ اور پرورش کرنے والے کے طور پر خدا کی عینیت اور ماورائیت کے پہلوؤں کو جدا نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ ایک ہی فقرہ میں بیان کیا گیا ہے۔ چناں چہ (گیتا ۹، ۱۰، ۱۱) میں کہا گیا ہے کہ "میں اس عالم کا باپ، ماں، قائم رکھنے والا اور دادا ہوں۔ اور میں ہی مقدس لفظ "اوم" ہوں۔ رگ، سام، یجر، تین مقدس دیدہ ہوں۔ میں ہی گیارہویں، میں ہی چڑھاوا ہوں۔ میں ہی آگ ہوں اور پھر بھی میں ہی آقا اور تمام نیکیوں کا لطف اٹھانے والا ہوں۔ میں آخری تقدیر ہوں، سب کو قائم رکھنے والا ہوں، مادہ ہوں، بے تعلق رہ کر سب کو منور کرنے والا ہوں، سکون ہوں، سہارا ہوں، دوست ہوں، سب کا سرچشمہ ہوں، آخری فنا ہوں، مکان ہوں، طرفتہ ہوں، اور لازوال تخم ہوں، میں گرمی اور بارش کا سبب ہوں، میں ہی مارتا اور پیدا کرتا ہوں، میں ہی موت ہوں، میں ہی حیات جاودانی ہوں، اچھا میں ہوں، بُرا میں ہوں" (گیتا ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲)۔

اس کے ماورائی حصہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "وہاں دسورج کی روشنی ہے نہ چاند کی، آگ کی۔ وہی میرا افضل ترین ٹھکانا ہے۔ جہاں پہنچ جانے کے بعد کبھی کسی کی واپسی نہیں ہوتی" (گیتا ۱۵، ۱۶) اور پھر اس کے بعد فوراً کہا گیا ہے کہ "چاندروں میں جوازی روح کا اصول ہے وہ میرا ہی جزو ہے۔ اور "پر کرتی" میں پوشیدہ رہنے والے پانچ حواس اور من کو کھینچتا ہے۔ اور وہی جسم کو حاصل کرتا ہے اور پھر اس سے ماہر آجاتا ہے۔ جیسے ہوا پھولوں میں سے خوشبو کو باہر نکال دیتی ہے (گیتا ۱۵، ۱۶، ۱۷) اور خدا کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس عالم میں تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھنے والا ہے۔ چناں چہ کہا گیا ہے کہ "اپنی توانائی سے میں تمام عالم اور ساری زندہ مخلوقات کو تھامے ہوتے ہوں اور تمام بودوں کو ان کے مخصوص رس سے بھر دیتا ہوں۔ جیسے زندہ مخلوقات کے اجسام میں لگ جاتی ہے۔ اور دو

حرکت پر ان کے مقررہ عمل کی مدد سے میں ہی چار قسم کی غذا کو مفہم کرتا ہوں۔ میں سورج ،  
چاند اور آگ میں نور ہوں اور پھر کہا گیا ہے کہ ”میں سب کے دلوں میں موجود ہوں ، علم ،  
حافظہ ، فرائضی ، سب مجھ سے پیدا ہوتے ہیں“ ویدوں سے صرف مجھ کو ہی جانا چاہیے۔ میں ہی  
ویدوں کو جانتا ہوں اور میں ہی تنہا ویدانت کا مصنف ہوں“ (گیتا ۱۵، ۱۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴،  
۱۵) ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گیتا اس امر سے واقف نہیں ہے کہ وحدت وجود کا عقیدہ  
اور وہ عقیدہ جس میں خدا کے وجود کا تو اقرار کیا جاتا ہے لیکن وحی کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور خدا  
پرستی کا عقیدہ جس میں خدا اور وحی دونوں کا اقرار کیا جاتا ہے ان سب کو غلط ملط کر کے  
ایک مربوط فلسفیانہ مذہب نہیں ڈھالا جاسکتا اور نہ وہ ان اعتراضوں کے دور کرنے  
کی کوشش کرتی ہے جو ایسے متضاد نقاط نظر کو متحد کرنے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گیتا نہ صرف  
اس کا رد عموماً کرتی ہے کہ سب کچھ خدا ہے بل کہ بار بار دہراتی ہے کہ خدا ان سب سے ماوراء ہے۔  
اور ساتھ ہی ساتھ عالم کے اندر بھی ہے اور پرے بھی۔ خدا کی فطرت کے متعلق ہر ظاہر  
مختلف خیالات پر اعتراضات کے جواب میں گیتا کہتی ہے کہ سب کو بگھلا دینے والی خدا کی کل  
قوت الشفویست میں ماورائیت ، داخلیت اور وحدت اپنی مخصوص اور متضاد خصوصیات کو  
کھود رہتی ہیں۔ بعض وقت ایک ہی فقرہ میں اور بعض وقت ایک ہی متن کے کئی فقرہ میں  
گیتا وحدت وجودی ، ماورائی ، اور الہیاتی رنگ میں باتیں کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے  
کہ خدا کے مختلف پہلوؤں میں تضاد نہیں ہے۔ یعنی وہی عالم کا محافظ اور نگران ہے ، وہی عالم  
حیات اور روح کا جوہر ہے۔ اور وہی ان سب کی بنیاد میں ماورائی حقیقت ہے کہ جو کچھ  
موجود ہے اور جو کچھ رہنے کے قابل ہے یا خیر و شر میں جس کا علاوہ وجود ہے وہ سب خدا  
کا ظہور ہے اور اشیاء میں جو کچھ اعلیٰ ترین یا بہترین ہے اور یہاں تک کہ سب سے بہترین ہے وہ  
سب یا تو خدا ہے یا خدا کا ظہور ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ ”میں تمام مکر و فریب کے کاموں میں جوہر  
کا جوا ہوں ، میں تمام کوششوں میں فتح ہوں ، سورماؤں میں بہادر ہوں اور خدائی آدمیوں  
میں اخلاقی اوصاف ہوں“ (مادری مشائیں گنانے کے بعد کرشن کہتے ہیں کہ یہاں کہیں کوئی خصوصی  
قابلیت ، قوت یا کسی قسم کی برتری ہوان سب کو خدا کا قاصطہ طور پر سمجھنا چاہیے (گیتا ۱۰، ۱۲، ۳۱)  
تمام گونا گوں کائنات کو خدا خود اپنے اندر سے سنبھالے ہوئے ہے۔ اس تصور کی تشریح ایک  
ناقابل یقین طریقے سے کی گئی ہے۔ جب کرشن ارجن کو عقل کی ایزدی آنکھ عطا کرتے ہیں تو



ارجن کرشن کو بے حد منور خدا کی صورت میں دیکھتا ہے۔ جہاں ہزار ہا سورج یک دم روشن ہو گئے ہیں، جس میں ہزار ہا آنکھیں اور چہرے ہیں جو آسمانوں اور زمین پر چھایا ہوا ہے۔ جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ ایک بڑے کائناتی وجود کی طرح ہے جس کے بے شمار منڈیوں کو رکتشیر کے میدان کے تمام سورما اس طرح داخل ہو رہے ہیں جیسے بے شمار منڈیاں سمندر میں داخل ہوتی ہیں۔ اپنی کلی صورت ارجن کو دکھلا کر کرشن کہتے ہیں میں "کمال" ہوں۔ دنیا کا بڑا تباہ کرنے والا اور وہ تمام لوگ جو اس کو رکتشیر کے میدان جنگ میں مارے جائیں گے میں نے ان کو پہلے ہی سے مار دیا ہے۔ تم تو اس زبردست لڑائی میں اس بڑی تباہی کا آزار کا رہو۔ اس لیے تم لڑ سکتے ہو، اپنے دشمنوں کو تباہ کر سکتے ہو، شہرت حاصل کر سکتے ہو، حکومت کر سکتے ہو، بغیر اس غم کے کہ تم نے اپنے رشتہ داروں کی جانیں لی ہیں۔

خدا کے متعلق گیتا کے نظریہ کا اصلی اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر انسان کی خیر و شر کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ اور یہ کہ نیک و بد، اظہار و ادب، چھوٹا بڑا سب خدا سے نکلے ہیں۔ اور وہی ان کو تھامے ہوئے ہے۔ جب انسان خود اپنی ذات اور اس کی فعالیت کی حقیقت اور نوعیت سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کی ماورائی اور کائناتی نوعیت میں اپنا کیا تعلق ہے اور اس کے اطراف یہ عالم کیا ہے۔ اور دنیاوی خواہشات میں مقید کرنے والی دل بستگی کے اوصاف کیا ہیں۔ تو اس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ صحیح علم رکھتا ہے ایسے صحیح علم "گیان یوگ" کی راہ اور فرائض کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے کہ صحیح علم فرائض کی صحیح انجام دہی میں مدد دیتا ہے اور مدد حاصل کرتا ہے۔ راہ علم کی تعریف گیتا کے کئی فقرہ میں کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے "جیسے آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے اسی طرح علم تمام افعال کو جلا کر خاک کر دیتا ہے۔ علم کے مانند کوئی چیز لوک نہیں ہے جہاں عقیدہ بھلا ہے وہی خدا سے وابستہ ہے اور جس نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے وہی گیان حاصل کرتا ہے اور گیان حاصل کر کے شانتی مستحکم کر لیتا ہے اور جو بے وقوف، بے ایمان ہے اور شکوک سے معمور ہے وہی تباہ ہو جاتا ہے۔ شک و شبہ کرنے والا دین کا رہتا ہے نہ دنیا کا۔ اور نہ وہ کسی خوشی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدترین گناہ گار بھی علم کی کشتی میں بیٹھ کر گناہوں کے سمندر کو عبور کرنے کی توقع کر سکتا ہے (گیتا ۳-۲۷ تا ۳۱) گیتا ۳۲، ۳۳ میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں "اس لیے تو یکسانیت کے یوگ میں کمال حاصل کر کے اور جہالت سے پیدا شدہ شکوک کو صحیح علم کی تلوار سے

کاٹ کر دل سے نکال دے۔ اور جنگ کے لیے کھڑا ہوا۔ لیکن یہ کون سا علم ہے۔ اسی سلسلے میں گیتا ۳۶، ۲ میں علم کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ چیزوں کا وہ نقطہ نظر ہے جس سے تمام موجودات اسی ذات یا خدا میں محسوس کی جاتی ہیں۔ خدا کا صحیح علم نام "کرم" کو تباہ کر دیتا ہے۔ اس مفہوم میں کہ جس نے تمام چیزوں کی صحیح نوعیت کو خدا میں تصور اور تحقیق کیا ہو وہ جہاں انسان کی طرح اپنے جذبات اور خواہشات سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ دوسرے فقرہ میں یہ کہا گیا ہے کہ دنیاوی اشوتھ درخت کی جڑوں کو بے تعلقی کی تلوار سے کاٹ دینا چاہیے۔ گیتا کا مقصد یہ ہے کہ گیان یوگ اور کرم یوگ میں مطابقت بتائی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ راہ علم فرائض کی طرف لے جاتی ہے، جو دل بستگی کے بندھنوں سے آزادی دلاتی ہے اس لیے کہ تمام دل بستگی جہالت کے سبب سے ہے اور جہالت صحیح علم سے دور ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا صحیح علم دو گوند نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ ایک شخص خدا کا علم اس کی مادرائیت میں برہمہ کے طور پر حاصل کر سکتا ہے۔ اور برہمہ میں تمام چیزوں کی اساس فلسفیانہ عقل کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے جو تمام ظہور و نمود کا آخری جوہر اور ماخذ ہے۔ دوسرا طریقہ خدا سے وابستہ رہنے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسکے ساتھ قوتی شخصیت کے طور پر دوستی کا گہرا تعلق رکھا جائے، اور اس پر پورا بھروسہ کیا جائے۔ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ یہ دونوں طریقے ہم کو اعلیٰ ترین تحقق کے حصوں کی طرف لے جاتے ہیں لیکن موخر الذکر کو گیتا ترجیح دیتی ہے اور آسان سمجھتی ہے۔ گیتا ۱۲، ۱۳، ۵ میں کہا گیا ہے کہ وہ لوگ جو جو اس کو قابو میں کر کے سب کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہوتے اور سب کی بھلائی میں مصروف ہو کر ناقابل تعریف، ناقابل تفسیر، ہمہ جا، ناقابل فکر اور غیر ظاہر کی پرستش کرتے ہیں وہ اس طریقہ پرستش سے اس کو پالتے ہیں البتہ جو لوگ غیر ظاہر پر اپنا دل جاتے ہیں وہ اس راہ کو بے حد دشوار پاتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اپنے تمام افعال کو خدا کے حضور نذر کر دیتے ہیں اور اپنا ایک ہی سہارا سمجھ کر اس سے وابستہ رکھتے ہیں اور غیر متزلزل ربط کے ساتھ اس کی بھگتی کرتے ہیں تو وہ جلد ہی ان کو موت اور تنازع کے سمندر سے نجات دلا دیتا ہے۔ گیتا، ۱۲، ۱۶، ۲

سب سے اہم مسئلہ جس میں گیتا اور آپنشدوں کا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ گیتا شدت کے ساتھ اس امر پر زور دیتی ہے کہ اعلیٰ ترین تحقق کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے تمام افعال کو خدا کی بارگاہ میں نذر کر دیں۔ اور اس کو اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ



پیارا کچھ کر اس سے وابستہ رہیں۔ اور ہر آن اس سے ربط و تعلق رکھیں۔ گیتا اپنے بہت سے تصورات آپشدوں سے حاصل کرتی ہے اور ان کو احترام کی نظر سے دیکھتی ہے لیکن برہم کے تصور کو خدا کے جوہر کے جزو کے طور پر قبول کرتی ہے۔ اور اس سے اتفاق رکھتی ہے کہ جو لوگ برہم کو اپنا نصب العین سمجھ کر اس پر اپنا دل جماتے ہیں تو وہ بھی خدا کے متعلق کا اعلا میار حاصل کر لیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض ایک بھو دے ہے اس لیے کہ گیتا تو خدا کے ساتھ شخصی نسبت کی ضرورت پر زور دیتی ہے جس کی ہم پرستش اور بھگتی کر سکتے ہیں۔ تمام کام کے نتائج کو ہر ناتما کے حوالہ کر کے سب کا دوست اور ہمدرد بن کر ضبط نفس پیدا کر کے رنج اور خوشی میں یکساں رہ کر اپنے آپ میں قناعت کر کے اور مکمل مساوات اور توازن کی حالت میں رہ کر خدا کے ساتھ اپنے ملازم کا آغاز کرنا چاہیے۔ صرف اسی اخلاقی بلندی سے انسان اپنا ذہن خدا پر قائم کرنے کا اہل ہوتا ہے اور بالآخر خدا پر اپنا دل جماتا ہے۔ گیتا میں کرشن خدا کے طور پر ارجن کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ تمام رسوم اور مذہبی راستوں کو ترک کر کے صرف خدا سے وابستہ ہو جائے کہ وہی ایک محافظ ہے اور وہ انسان سے وعدہ کرتا ہے کہ صرف اسی وابستگی سے خدا اس کو نجات دے گا۔ (۱۸، ۶۶) اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ بھگتی سے ہی انسان واقف ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کیا ہے اور خدا کو صحیح طور پر جان کر وہ خدا میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنا تمام و کمال تحفظ خدا ہی میں کرنے سے انسان اپنی ازلی حالت کو حاصل کر سکتا ہے (گیتا ۱۸، ۵۵ تا ۶۲)۔

اگرچہ ہمیں چاہیے کہ پہلے اپنے کو خواہشات اور جذبات کو بندھنوں سے بے تعلق رکھنے کے ابتدائی وصف کا اکتساب کریں تاکہ وہ بلندی حاصل ہو جہاں خدا پر دل جما ممکن ہے، تاہم بعض اوقات معاملہ اس کے برعکس ہو سکتا ہے۔ اس لیے گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ جن کی رو میں اور جن کے سینے خدا کی محبت سے بھر پور ہیں اور جو ہمیشہ خدا کے ذکر و فکر و بیان میں مسرور رہتے ہیں اور ہمیشہ پریم کے ساتھ خدا کی پرستش کرتے ہیں وہی اس کے پیارے ہیں۔ خدا ان کو اپنی بڑی عنایت اور مہربانی سے مناسب گیان عطا کرتا ہے اور نور علم سے ان کی جہالت کی تاریکی کا خاتمہ کر دیتا ہے (گیتا ۱۰، ۹، ۱۱)۔

گیتا ۱۸، ۵۸، ۵۷ میں خدا کے طور پر کرشن ارجن کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ تمام اقوال کے سچوں کو خدا کے سپرد کر دے اور اپنا دل خدا سے بھرے تو وہ اس کو یقین دلانے میں کوہ

اپنے اندر دی ٹھیس سے اس کو تمام دکھ درد یا دشواریوں سے نجات دلا دیں گے۔ اور پھر گیتا ۱۹، ۳۰، ۳۲ میں کہا گیا ہے کہ خواہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو لیکن اگر وہ غلوں کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو وہ مٹی ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس نے صحیح راہ اختیار کر لی ہے۔ وہ جلد ہی خدا پرست بن کر ابدی طہارت نفس حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہ کار لوگ، ویشیہ، شودر یا دروہڑوں جو اپنی مدد کے لیے خدا سے وابستہ ہو جاتے ہیں ان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ خدا کے طور پر کرشن ارجن کو یقین دلاتے ہیں کہ خدا سے محبت کرنے والا (بھگت)، ہرگز برباد نہ ہوگا۔ جو کوئی خدا کے ساتھ ثابت قدم رہتا ہے خواہ اس نے خدا کو صحیح طور پر سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو، خواہ اس نے خدا تک پہنچنے کی صحیح راہ اختیار کی ہو یا نہ کی ہو خدا تو اس کو قبول ہی کر لیتا ہے چاہے وہ کسی طریقے سے بھی اس کا ہما و قادر رہا ہو۔ کوئی شخص برباد نہیں ہو سکتا۔ خواہ کسی طریقے سے خدا کی تلاش کی جائے وہ ہمیشہ خدا کی راہ پر ہے (گیتا ۴، ۱۱)۔

اگر کوئی شخص مختلف خواہشات کی تحریکوں سے غلط دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دے تو بھی ان دیوتاؤں کی مناسبت سے ہی خدا اس کو بھارو ومانی تعلق عطا کرتا ہے جس سے وہ ان دیوتاؤں کی پوجا کرتا ہے۔ اور ایسی پرستش سے بھی خدا اس کی خواہشات کی تکمیل کر دیتا ہے (گیتا ۷، ۲۰، ۲۱)۔ خدا سب کا رب ہے اور ساری مخلوقات کا دوست ہے۔ صرف اعلیٰ روحانی اشخاص ہی ہمیشہ استقلالِ نفس سے خدا کی پوجا کرتے ہیں اور بڑے پریم سے خدا کا نام چیتے ہیں۔ اور ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط و اتحاد رکھ کر بھگتی کے ساتھ اس کا پورا احترام کرتے ہیں۔ جو لوگ خدا سے غیر منگ دل بنگل کے ساتھ اس کا خیال کرتے رہتے ہیں ان کے لیے تو خدا آسانی کے ساتھ قابلِ رسائی ہے (گیتا ۱۱، ۱۶، ۱۷) میں کہا گیا ہے کہ چار قسم کے انسان ہیں جو خدا کی پرستش اور بھگتی کرتے ہیں۔ وہ جو تحقیق کر رہے ہیں، وہ جو تکلیفوں میں مبتلا ہیں، وہ جو اپنی خواہش کی چیزوں کے حصول کے عوالم میں اور وجودات میں۔ ان سب میں صرف دانا یا گیتی ہی بلند مرتبہ ہیں جو ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہیں اور جو اسی کی بھگتی کرتے ہیں۔ گیتا ۱۱، ۱۶، ۱۷ میں کہا گیا ہے اور خدا گیتا ۱۱، ۱۶، ۱۷ کو۔ اس فقرہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سچا گیتا یہ ہے جس سے خدا کے ساتھ ربط و تعلق کے ذریعہ زندگی بسر کرنے کی عادت ہو جائے اور انسان ہمیشہ اس کی بھگتی میں مشغول اور سرور رہے۔ اس طرح گیتا میں بھگتی یا عشق الہی کی تعریف کی گئی ہے کہ یہی بہترین راہ ہے۔ اس لیے کہ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ اگر کوئی انسان اپنی ذات کو بند کرنے کا عام طریقہ اختیار نہ بھی کر سکے اور خود کو جذبات و



خواہشات سے ہدائی رکھ سکے اور خود کو یکسانیت میں قائم دیکھی کر سکے تو بھی وہ صرف خدا سے وابستہ رہنے میں اور سرگرمی کے ساتھ اس کی بھگتی کرنے سے خود کو اس کے دائرہ فیض میں لے آئے گا اور اس کے فیض سے سچا گیان حاصل کرے گا۔ اور تھوڑی سی محنت یا بالکل فاموش بیٹھ کر بھی وہ اخلاقی برتری حاصل کرے گا۔ جس کو دوسرے لوگ بے حد دشواری سے حاصل کرتے ہیں۔ آپنشدوں کے سخت ضبط نفس اور عرفان و گیان کی راہ کے پہلو پہلو گیتا میں سب سے پہلے بھگتی کا راستہ ایک آدراہ کے طور پر داخل کیا گیا۔ صحیح تحقیق ذات کے لیے اخلاقی بلندی اور ضبط نفس وغیرہ لازمی مبادی سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن راہ محبت کا فائدہ یہ ہے کہ جہاں دوسرے متلاشیوں کو ضبط نفس اور تزکیہ نفس کی مشکل گزارا ہوں پر مسلسل مزاولت یا فلسفیانہ عقل کی امداد سے سخت محنت کرنی ہونی ہوتی ہے وہاں ایک بھگت آسانی کے ساتھ اعلا عروج پر رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ دوسری راہوں پر کام کرنے والے رفقا کی نسبت زیادہ توانا اور زیادہ ٹھیک ٹھاک ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو پورے طور پر خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ قطعی طور پر وابستہ رہنے سے بڑھ کر اور کچھ بھی نہ جاننے والوں سے خوش ہو کر خدا ان کو گیان عطا کرتا ہے۔ اور بلندی ذات، تحقیق ذات اور آئندہ کی اعلا سے اعلا تر منزلوں کے ذریعہ ان کو سر بلند کرتا ہے۔ زمین پر ایثار کے ادب اور کرشن کو ارجن اپنا دوست سمجھتا ہے۔ اور کرشن خدا کے رنگ میں اس کو نصیبت کرتے ہیں کہ وہ بالکل ان پر بھروسہ کرے۔ اور یہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ اس کو نجات دلائیں گے۔ وہ ارجن کو ہدایت کر رہے تھے کہ ہر ایک چیز کو ترک کر کے وہ اپنے ایک ہی سہارے سے وابستہ رہے۔ پہلی بار گیتا "بھاگوت پران" اور دوسرے متضاد و دشمنوں کے نظامات کا سنگ بنیاد رکھتی ہے جس میں بھگتی کے نظریے کی وضاحت کی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہی بلندی ذات اور تحقیق ذات یا اتم ساکشات کا اصل ذریعہ ہے۔

گیتا کے اصول بھگتی کی ایک دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف خدا کی محبت کرنے والے اس کا دھیان باپ، استاد، آقا اور دوست کے شخصی تعلق سے کرتے ہیں اس کامل شعور کے ساتھ کہ اس کی خدائی اور اس کی قدرت تمام ذی روح اور غیر ذی روح کائناتی مالم کی اساس اور ضامن ہے، تو دوسری طرف خدا کی مادی و رائی شخصیت کا تحقیق و حرم رومانی عظمت کی انتہا اور ادنیٰ اور نیچے، خیر و شر کی تمام نسبتی اختلافات کی آخری موافقت

کے طور پر کیا جاتا ہے بل کہ ایک عظیم دیوتا کے طور پر بھی اس کا تحقق کیا جاتا ہے جس کی ایک جسمانی اور قابل پرستش صورت ہے۔ اور جس کے پرستار نہ صرف اس کی ذہنی و روحانی پرستش کرتے ہیں بل کہ خارجی طور پر بھی پھول اور بتوں کی مقدس بھینٹ اور نذر سے اس کی پوجا کرتے ہیں۔ ماورائے ادراک خدا صرف عالم میں محیط کل ہے بل کہ وہ اپنے بھگت کے سامنے جلال سے بھرپور ایک عظیم دیوتا کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ گیتا خدا کے متعلق مختلف تصورات کو باہم متحد کرتی ہے اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتی کہ ان میں جو تضاد اور تناقص پایا جاتا ہے ان کے متحد کرنے کی ضرورت بھی ہے یا نہیں۔ وہ اس فلسفیانہ دشواریوں سے آگاہ معلوم نہیں ہوتی جو ایک بے اختلاف اور غیر جانب دار خدا کے وجود اور اس کے فوق الشخص ہونے کے خیال کو متحد کرنے میں پائی جاتی ہے جو انسانی شکل میں زمین پر اترتا رہتا ہے اور انسانی طریقے کا برتاؤ کرتا ہے۔ وہ اس دشواری سے بھی واقف نہیں ہے کہ اگر تمام خیر و شر خدا سے پیدا ہوتے ہیں اور بالآخر کوئی اخلاقی ذمہ داری نہیں ہے اور اگر عالم میں ہر ایک چیز خدا کے ساتھ ایک ہی درجہ رکھتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ جب ویدک دھرم میں غلغلہ واقع ہو تو کیوں خدا خود انسان کے طور پر اتر لینے کی تکلیف گوارا کرے۔ اگر خدا بالکل غیر جانب دار ہے اور اگر وہ قطعی غیر مضطر ہے تو وہ کیوں صرف ان پر مہربانی کرتا ہے جو صرف اس سے وابستہ ہیں اور کیوں ان کی خاطر نظام عالم کے واقعات کو رد کر دیتا ہے اور اس کی حمایت میں قانون کو معطل کر دیتا ہے۔ کرم کے بندھنوں کو تو ایک شخص مسلسل کوششوں اور اسیاس یا مشق سے کاٹ سکتا ہے۔ ایک بدکار انسان کے لیے بھی اسی قدر آسانی کی کیا ضرورت ہے کہ اگر وہ خدا سے وابستہ ہو گیا ہے تو وہ بغیر کسی کوشش کے کرم کے بندھنوں سے آزاد ہو جائے۔ لیکن گیتا تو خدا سے گہرے شخصی تعلق کے باطنی شعور سے سرشار ہے۔ نہ صرف ایک عظیم اور فوق الشخص کے طور پر بل کہ ایک دوست کے طور پر بھی جو انسانوں کی بھلائی کے لیے خود اتر لیتا ہے اور ان کی راحتوں اور مصیبتوں میں شریک ہوتا ہے۔ اور جس سے انسان اپنی تکلیفوں اور مصیبتوں میں مدد کے لیے رجوع کر سکتا ہے اور دنیاوی بھلائیوں کے لیے بھی التجا کر سکتا ہے وہی بڑا گروہ ہے جس کے ساتھ رہ کر تحصیل علم و نور علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ ان سب سے بڑھ چڑھ کر ہے سبب یاروں سے بھی وہ پیارا ہے۔ اور ان کے مقابلہ میں بھی قریب ہے جو بہت قریب ہیں۔ اور اس طرح قلب کے نزدیک محسوس کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص محض اس



کی محبت کی مسرت میں زندگی بسر کر سکتا ہے اور اس کو اپنا پیارا دوست سمجھ کر اور اعلیٰ ترین مقصد کے طور پر اس سے وابستہ رہ کر ہر ایک چیز اس کی خاطر ترک کر سکتا ہے وہ اپنی گہری محبت میں اس کا خیال کر سکتا ہے کہ تمام دوسرے مذہبی فرائض اور زندگی کے کام نسبتاً غیر اہم ہیں۔ اس طرح وہ ہمیشہ اس کا ذکر کر سکتا ہے، اس کا دھیان کر سکتا ہے اور اسی میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں بھگتی یا پریم کا راستہ۔ اور گیتا ہمیں یقین دلاتی ہے کہ خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں اور کتنی ہی رکاوٹیں ہوں لیکن خدا کا بھگت کبھی برباد نہیں ہو سکتا، صرف باطنی شعور کے نقطہ نظر سے گیتا، ظاہر فلسفیانہ طور پر ناقابل اتحاد اجزاء کو متوافق کرتی معلوم ہوتی ہے۔ گیتا غالباً اس وقت لکھی گئی تھی جب فلسفیانہ طرز خیال شدید اور قوی نظامات فکر کی صورت میں معین طور پر قائم نہیں ہو سکتا تھا اور اس وقت تک فلسفیانہ باریکیاں اور موٹا گانیاں اور مالامال مباحث اور مناظروں میں دلائل کی ہدایات صریح طور پر جمع ہو کر رائج نہیں ہوئی تھیں۔ اس لیے گیتا پر اس طرح نظر ڈالنی چاہیے کہ وہ ایک باقاعدہ سوزوں مجوزہ نظام فلسفہ ہے بل کہ اس کو تو صحیح کر دار کی مفتاح اور چیزوں کا صحیح قلبی تناسب سمجھنا چاہیے اس روشنی میں کہ وہ آتم سمون، بھگتی، دوستی، اور انکساری کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کا باطنی راستہ ہے۔

## بدھ مت کا فلسفہ

قدیم ہندی فلسفہ کا ہر طالب علم بخوبی واقف ہے کہ بودھوں سے تعادم ہونے کی وجہ سے اکثر ہندی نظامات فکر میں فلسفیانہ تحقیقات کا شوق پیدا ہوا۔ اس لیے بدھ مت کے ساتھ مختلف نظامات کے باہمی تعلق اور مخالفت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بدھ مت کا علم ناگزیر ہے۔ مہاتما بدھ سے پہلے جو مختلف فلسفیانہ خیالات پھیلے ہوئے تھے ان میں آپنشد تو خوب مشہور ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ اور بھی دوسرے فرقوں کا ذکر موجود ہے جو آغاز عالم اور اس کے اعمال پر بحث کرتے تھے۔ بعض کا خیال تھا کہ زمانہ سب کی علت مانی ہے۔ بعض خیال کرتے تھے کہ یہ سب خود اپنی فطرت (سوبھاؤ) سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض کا خیال تھا کہ ہر شے اپنی مستقل قسمت کے مطابق یا ماضی حوادث سے اتفاقی میل کی بنا پر یا بالعموم مادہ کے اتصال سے وجود میں آئی ہے۔ بدھ مت کے ادب میں مختلف دھرموں کے حوالے آتے ہیں لیکن ان کے خیالات سے تفصیلی بیانات معلوم نہیں ہیں۔ چارواک کے دو مذاہب (دھورت اور سوسکشت) کے حوالے متاخر ادب میں دیے گئے ہیں۔ اگرچہ وہ زمانہ جب کہ یہ سرسبز تھے صحیح طور پر نہیں معلوم کیا جاسکتا لیکن یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ آپنشدوں میں جو حوالہ مادہ پرستوں کا دیا گیا ہے وہ ان ہی سے متعلق ہے۔ چارواک، وید یا کسی مذہبی مقدس کتاب کی سند نہیں مانتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح نہیں ہے۔ اور حیات و شعور صرف مادے کے اتصال کی پیداوار ہیں جیسے سفید اور زرد رنگ کے ملنے سے سُرخ رنگ پیدا ہوتا ہے یا جس طرح راب میں قوتِ نشہ پیدا کی جاسکتی ہے۔ چوں کہ نہ حیات بعد ممات ہے نہ اعمال کا کوئی انعام ہے، نہ نیک ہے اور نہ بدی، اس لیے زندگی صرف حظ



اٹھانے کے لیے ہے۔ جب تک زندگی ہے کسی اور بات کا خیال کرنا فضول ہے کہ ہر چیز موت کے ساتھ ختم ہو جائے گی اس لیے کہ جب موت کے وقت جسم ہلا کر خاک کر دیا جائے گا تو دوسرا جنم نہیں ہو سکتا۔ وہ لوگ استنجا کی صداقت کے بھی قائل دیتے، کوئی شے قابل اعتماد نہیں جب تک کہ براہ راست اس کا ادراک نہ کیا جائے، کیوں کہ یہ یقین کرنا ممکن ہے کہ تقسیم حد اوسط (ہیتو) کسی خارجی شے پر مبنی نہ ہو جس کی عدم موجودگی کسی خاص حصہ استنجا کے جواز کو بے کار کرنے کے لیے کافی ہے۔ اگر کسی حالت میں استنجا صحیح ہو جائے تو وہ ایک اتفاقی امر ہے۔ اس کے متعلق یقین نہیں ہے۔ ان کو چارواک اس لیے کہتے تھے کہ وہ صرف کھاتے پیتے تھے اور کسی قسم کی مذہبی یا اخلاقی ذمہ داری کو نہیں مانتے تھے۔ یہ لفظ "چارو" بمعنی کھانا سے نکلا ہے۔ دھورت چارواک مانتے تھے کہ چار عناصر آب، باد، آتش اور خاک کے سوا کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ ذات ہے نہ روح، زندگی ہے نہ پدائی ہو سکتی چارواک مانتے تھے کہ جسم سے علاوہ ایک روح ہے۔ لیکن وہ روح بھی جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔ چارواک کی ابتدائی تصنیف شاید برہمنیت سے لگھی ہے۔ جنیت اور گن رتن اس کے دوسو قروں کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس مذہب کے مختصر بیانات نیلئے منجری مصنف جنیت۔ سرور درشن سنگرہ مصنف مادہ ہوا چارو، ترک رہیہ دی پکا مصنف گن رتن میں پائے جاتے ہیں۔

چارواک کے علاوہ "آجیوک" بھی مادہ پرست تھے۔ ان کا رہنما ہا بیر کا شاگرد اور برہمن کا ہم عصر کھالی گوسالہ تھا۔ کھالی کا نظام کامل جبریت پر مبنی تھا جو انسان کے ارادے کی آزادی اور کسی قسم کے نمائش خیر و شر کے متعلق اخلاقی ذمہ داری کا قطعی منکر تھا۔ اس کا اصل اصول یہ ہے کہ تمام لوگوں کی بے گناہی اور گناہ گاری کی کوئی قریب یا بعید علت نہیں ہے۔ اور بغیر کسی علت کے ہی وہ ایسے ہو جاتے ہیں جیسے کوئی شے نہ خود انسان کی کوششوں پر مبنی ہے نہ دوسروں کی۔ مختصر یہ کہ انسان کی کوششیں پر کسی چیز کا دار و مدار نہیں، کیوں کہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے اختیار، قوت یا انسانی جدوجہد کہہ سکیں۔ کسی وقت بھی بدلنے والے شرائط یا تقسیم کی وجہ سے ہوتے ہیں یا ماحول یا خود فطرت کے سبب ہوتے ہیں۔

دوسرے سفسطائی مذہب کے رہنما جت کیش لمبل نے یہ تعلیم دی کہ اچھے برے

کاموں کے کوئی ثمر نہیں ہوتے۔ نہ کوئی دوسرا عالم ہے اور نہ یہ دنیا حقیقی ہے۔ نہ والدین اور نہ گزشتہ حیاتوں کا اس زندگی پر کچھ اثر پڑتا ہے۔ ہم کچھ بھی کریں مگر وہ ہمیں موت کے وقت کلیتہً فنا ہونے سے نہیں روک سکتا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم تین قسم کے خیالات تو ضرور رائج تھے۔ اولاً گیارہ کے کرم جس میں رسوم مذہبی پر مد سے زیادہ زور دیا جاتا تھا اور اس کی قوت پر کوئی شخص اپنی مراد پاسکتا تھا۔ دوسرے اُپنشد کی یہ تعلیم کہ ”برہمہ“ یا ذات ہی آخری حقیقت اور وجود ہے۔ اور اس کے ماسوا ہر ایک شے نام اور صورت کے سوا اور کچھ نہیں جو گزر جاتی ہے لیکن قائم نہیں رہتی۔ وہ ہستی جو مستقل طور پر تغیر کے بغیر رہتی ہے وہی سچی اور حقیقی ہے۔ یہی ذات یا آتما ہے۔ تیسرے مدنی تصورات کہ نہ قانون ہے نہ حقیقت قائم بل کہ ہر شے حالات کے ماضی اتصال سے وجود میں آتی ہے یا کوئی نامعلوم قسمت وجود میں لاتی ہے غالباً ان تینوں مذاہب میں فلسفہ کوئی قدم آگے دبڑھا سکتا تھا۔ ملک میں ایسے لوگ کے طریقے بھی مختلف فرقوں میں رائج تھے جو جزوار دینی رسم کی قوت پر قبول کیے جاتے تھے اور جو ان کو انجام دینے والوں کی بڑی روحانی، عقلی اور طبعی قوت پر قبول کیے جاتے تھے۔ لیکن ان کی کوئی عقلی اساس نہیں تھی کہ ان کی تائید کے لیے رغبت دلائی جاسکے۔ اس لیے ان سب کا الحاق سائیکہ کے فیرواضح اصولوں میں ہوتا چلا جاتا تھا جو مختلف فرقوں کے درمیان پیدا ہو گیا تھا۔ اس نازک موقع پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بُدھ نے ایک نئی بنیاد پر فکر ڈالی جو بالکل اصلی ہیچ کی تھی۔ جس نے فلسفہ میں تمام آنے والوں کے لیے جدید راہ کھول دی۔

اگر اُپنشد کی ذات جو سب سے زیادہ طاقت ہے اور صورت وہی حقیقی ہے اور دل چسپی کے دوسرے امور کو اگر اس نے نظر انداز کر دیا ہے تو جدید افکار کے لیے کون سا میدان رہ جاتا ہے اور اگر ہر شے عقل کے بغیر ماضی اتصال سے پیدا ہوتی ہے تو پھر عقل و استدلال کسی غیر عقل کے فلسفہ کو پیدا کرنے کے لیے آگے نہیں بڑھایا جاسکتا۔ گیارہ کے منتر دین کی قوت تو بہت ہی کم مواد رکھتی ہے جو فلسفہ کو آگے بڑھنے کی دعوت دے اس طرح اگر ہم معدومستانی فلسفیانہ تہذیب کے حالات کا بیان پیش کریں جو بُدھ سے پہلے موجود تھی تو بُدھ مت کے فلسفہ کی قدر و قیمت معلوم ہوتی لگتی ہے۔



اس زبردست مسلک کے انی نے تقریباً پچھٹی صدی ق م میں جنم لیا۔ اس کا نام سدھارتھ تھا۔ اس کا باپ سدھو دھمن ساگر قبیلے کا راجا تھا۔ اور اس کی ماں کا نام مہامایا تھا۔ قصوں میں لکھا ہے کہ اس کی نسبت بیش گوئی کی گئی تھی کہ جب وہ بوڑھوں، بیماروں، مردوں اور فقروں کو دیکھے گا تو سادھوؤں کی سی زندگی بسر کرے گا۔ اس نے اس کے باپ نے ان چاروں سے دور رکھنے کی بے حد کوشش کی تھی۔ اس کی شادی کر دی اور بیش و عشرت سے اس کو گھیر لیا تھا۔ لیکن محل سے آتے جاتے کسی نہ کسی موقع پر ان چاروں سے اس کی ٹھیکر ہوئی گئی جس کی وجہ سے وہ حیرت اور تکلیف میں گھر گیا اور اس نے تمام دنیاوی استیا کو یقینی طور پر نانی سمجھتے ہوئے گھر چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لیا۔ اس نے سوچا کہ اگر ہو سکے تو انسانوں کی تکلیفیں دور کرنے کے لیے بقا کے ذرائع معلوم کرنے کی پوری کوشش کی جائے۔ اس گیان کو حاصل کرنے میں وہ کامیاب ہو گیا تھا۔ اور فی الحقیقت زندگی کے خواب سے جاگ گیا تھا۔ اس کے حالات زندگی چونکہ بہت شہرت حاصل کر چکے ہیں اس لیے انھیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ جب اس نے شہر کیل دستو کو جہاں وہ پیدا ہوا تھا چھوڑ کر دنیا کو خیر باد کہا اس وقت اس کی عمر تقریباً تیس سال تھی۔ اپنے شاہی محل کو چھوڑ کر اس نے صداقت کی تلاش میں جنگل کی راہ لی۔ درراج گر دھمک پیدل گیا اور وہاں سے اور دیلاہنپا۔ جہاں پانچ زاہدوں کے ساتھ اس نے ضبط نفس کا انتہائی نصاب اختیار کیا اور ایسی زبردست صعوبتیں برداشت کیں کہ اس کا جسم حد درجہ لاغر ہو گیا۔ یہاں تک کہ وہ بے ہوش ہو کر زمین پر گر پڑا اور مردہ خیال کیا جانے لگا، چھ سال کی اس سخت جدوجہد کے بعد اس کو معلوم ہوا کہ صداقت انتہائی ریاضت سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے اس نے تربیت ذات کے ایک نئے سلسلہ کا آغاز کیا جس کی خصوصیات کچھ کم شدید تھیں۔ اس دوسری جدوجہد میں بالآخر دکھ کی ماہیت کے اعتبار سے اس پر اعلا اور مطلق صداقت روشن ہو گئی اور اگیان کی پہنچ کئی کے ذرائع بھی معلوم ہو گئے۔ بدھ کا لقب اس کے نام کے ساتھ اس کے گیان کے نشان کے طور پر شریک کیا گیا۔ اس کے بعد بدھ ۴۵ سال تک اپنے اصولوں کی اشاعت کرتا ہوا ایک جگہ سے دوسری جگہ پھرتا رہا۔ اسی سال سے ربادد عمر ہونے کے بعد جب بدھ نے سمجھا کہ اب اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے تو وہ دھیان میں داخل ہوا، اور یکے بعد دیگر اس کے مہاراج طے کرتے ہوئے اس نے نردوان حاصل کیا۔

ان وسیع تر انکشافات حیات کا کامل طور پر آب تک مطالعہ نہیں ہوا ہے جو اس عظیم استاد کے نظام نے ہندوستان اور بعد میں دیگر ممالک میں صدیوں میں حاصل کیں۔ یہاں تک کہ ایسے مطالعہ کا مواد جمع کرنے کے لیے غالباً سالہا سال درکار ہیں۔ لیکن ہمارے پاس جو کچھ مواد موجود ہے اس سے ثابت ہے کہ وہ انسانی عقل کی سب سے زیادہ آدق اور حیرت انگیز پیداوار ہے۔ اس لیے بعد کو آنے والی کئی صدیوں پر اپنی معرفت کی ترقیوں سے جو اعلان نشان چھوڑے ہیں اس کا اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ ہندوستان کا فلسفہ تہذیب اور کلچر اس کا ہمیشہ بے حد مرہون منت رہے گا۔

ابتدائی بودھی ادب میں پالی تصانیف کے تین مختلف مجموعے ہیں۔ ایک مجموعہ "ست" ہے جو اصول سے متعلق ہے۔ دوسرا مجموعہ "دینیئے" ہے جو فقرا کی تربیت کے اصول کے متعلق ہے۔ تیسرا مجموعہ "ابھیدھم" ہے جو بالعموم ان ہی مضامین سے متعلق ہے جو "ست" میں بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن اس میں زیادہ تر فلسفیانہ اور درسی طریقے پر بحث کی گئی ہے۔ زمانہ جدید کے بودھی تاریکچ کے عالم بودھوں کے مذہبی ادب کی تصانیف کے مختلف حصوں کو جمع کرنے یا اس ادب کو صحیح تاریخوں میں معین کرنے سے قاصر رہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ "ست"، "ابھیدھم" سے پہلے تصنیف ہوئے۔ اور غالباً تمام مذہبی تصانیف بادشاہ اشوک کے زمانہ کی تیسری مجلس سے پہلے سن ۲۴۱ ق، م تک مکمل ہو چکی تھیں۔ "ست" میں صرف بودھی مذہب کے اصول ہیں۔ اور "دینیئے" فقرا کی تربیت کے ضوابط سے بحث کرتے ہیں۔ اور "ابھیدھم" کا موضوع وہی ہے جو "ست" کا ہے لیکن اس میں فلسفیانہ حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ بدھ گھوش دھم سنگھی کی شرح اتھ سالنی کی تمہید میں کہتا ہے کہ ابھیدھم کو اس لیے ابھی دھم کہتے ہیں کہ وہ "ست" میں بیان ہوئے اصولوں کو پتہ در اور مفسوس طریقہ پر بیان کرتا ہے۔ ابھیدھم کوئی جدید اصول نہیں بتلاتے جو ست میں مذہبوں بل کہ جو اصول ست میں بتلائے گئے ہیں ان کے متعلق فلسفیانہ حیثیت سے بحث کرتے ہیں بدھ گھوش ابھیدھم اور ست کی باہمی خصوصیات کا فرق بتلاتے ہوئے کہتا ہے کہ اول الذکر کا اکتساب انسان کو مزقبہ (سمادھی) کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرے کا حصول عقل کی طرف۔ اس بیان کی قوت غالباً اس میں ہے کہ ست کے مقالات قلب پر کافی اثر کرتے ہیں جس کی مثال ابھیدھم میں نہیں پائی جاتی۔ بودھی اصول بیان کرنے میں مصروف



رہتا ہے اور ان کی تعریف اصطلاحی طور پر کرتا ہے جو اصولوں میں عقلی بصیرت پیدا کرنے کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس کے ذریعہ عالم کے فنا کرنے کے لیے دھیان کے راستہ کی خواہش براہ راست پیدا نہیں ہوتی۔ ابھیدھم جو کتھا و کتھا کہلاتا ہے دوسرے ابھیدھموں سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ دوسرے ناستک مذاہب کے خیالات کو فضول ثابت کر کے چھوڑتا ہے۔ مباحث سوال و جواب کی صورت میں شروع ہوتے ہیں اور یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ مخالفوں کے جوابات متضاد مفروضوں پر مبنی ہیں۔

”ست“ کے مجموعوں کے پانچ گروہ ہیں جن کو نکایا کہتے ہیں۔

- ۱۔ دیکھ نکایا اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ست کی طوالت کا ذکر ہے۔
- ۲۔ مجھ نکایا یا دسٹلی نکایا میں ست کی دسٹلی وسعت کا ذکر کیا جاتا ہے۔
- ۳۔ سمیوتا نکایا جس میں خاص مجالس کا ذکر ہو، اس لیے سمیوتا کہلاتے ہیں کہ وہ خاص لوگوں سے خاص موقع پر مجالس، سمیوگ میں بیان کیے جاتے ہیں۔
- ۴۔ انگ اتر نکایا اس لیے کہتے ہیں کہ اس تصنیف کے ہر باب میں مضامین و مباحث ایک سے بڑھتے چلے جاتے ہیں دیکھو بدھ گھوش کی اکتھاسانی ص ۲۵۔
- ۵۔ کھڈ کا نکایا، اس میں کھڈک پاتھ، دھم پاتھ، اداں وغیرہ شامل ہیں۔ ابھیدھم میں بیتھان، دھم سنگنی، دھاتو کتھا، یگل پیناتی، دھنگ، یماک اور کتھا تو شامل ہیں۔ اس کے سوا مذکورہ بالا تصانیف کے مختلف حصوں پر تشبیہی ادب کثرت سے موجود ہے جو اکتھا کتھا کے نام سے موسوم ہے اور شاہ مند کے سوالات یا ملند پنہا کے نام سے ایک غیب متعین راز کی تصنیف ہے۔ یہ بہت ہی اہم فلسفیانہ قدروں قیمت رکھتی ہے۔

مذکورہ بالا ادب میں جو اصول اور خیالات شامل ہیں ان کو بالعموم ستا دیر داوا یا تیر دا دکتہ مینا۔ تیر دا دکتہ مینا کے مافذ کے متعلق دیپ ونس کہتا ہے کہ جب سب سے پہلے مجلس میں بزرگ جمع ہونے اور اصولوں کو بکجایا اس وقت سے اس کو تیر دا دکتہ کہتے ہیں (دیکھو اڈیٹن برگ کی دیپ ونس ص ۳۱)۔ ایس نہیں معلوم ہوتا کہ پان ادب سے رانچ ہونے والا مذہب مت بدھ گھوش (۲۰۰ عیسوی) سے پہلے راز دہ ترقی پایا ہو۔

معلوم ہوتا ہے کہ متاخر زمانہ میں ہندی فلسفہ بدھ مت کے مختلف مذاہب کی متاخر

شاخوں سے متاخر ہوا ہے۔ لیکن اس میں پالی بدھ مت کا کوئی حصہ معلوم نہیں ہوا۔ ابتدائی بدھ مت کے فلسفہ میں کوئی قائم بالذات ہستی حقیقت مطلقہ کے طور پر تسلیم نہیں کی جاتی۔ یہاں تو صرف فیہ وجودی مظاہر کو قبول کیا جاتا ہے۔ جن کو غیر وجودی اور غیر روحی "دھم" کہتے ہیں۔ اگر کوئی مستحکم وجود یا حقیقت جہیں ہے تو پھر ان مظاہر کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ لیکن مظاہر تو برابر وقوت پذیر ہو رہے ہیں۔ اور بدھ کے نزدیک دل چسپی کا خاص امر یہ دریافت کرنا تھا کہ "ہستی کیسا ہے اور اس کے سوا کیا ہے" بتکون ہونا وجود پانا، کیا ہے اور اس کے سوا کیا ہے نیتی کیا ہے اور اس کے سوا کیا ہے "مظاہر ایک سلسلے میں واقع ہو رہے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مظاہر ہوتے ہوئے دوسرے ہو جاتے ہیں۔ بعض واقعات کے وقوع میں آنے سے دوسرے بھی پیدا ہو جاتے ہیں اس کو ترقی پیدا نش یا "ہتی جی سمپ پاد" کہتے ہیں لیکن اس وابستگی کی حقیقی نوعیت کا بھٹا ڈھول ہے۔ بدھ نے بدھیت حاصل کرنے سے قبل جس سوال کو سمیٹا نکلیا (دوم، ۵) میں اٹھایا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ کس مصیبت میں مبتلا ہیں، وہ پیدا ہوتے ہیں اور مرتے ہیں، چلے جاتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس تباہی، موت اور مصیبت کی راہ نجات سے واقف ہیں۔ موت اور تباہی کی مصیبت سے بچنے کا راستہ کس طرح معلوم ہو۔ تب اس کو خیال آیا کہ اس انحطاط اور موت کی وجہ کیا ہے اور کس پران کا انحصار ہے۔ اور جب اس نے اس معاد کی تہہ کو نہایت غور سے سوچا تو اس کو معلوم ہوا کہ انحطاط اور موت اسی وقت واقع ہوتے ہیں، جب کہ جنم ہو۔ اس لیے اس کا انحصار پیدا نش پر ہے۔ تو پیدا نش کا انحصار کس پر ہے۔ اس کو معلوم ہوا کہ پیدا نش یا جنم اسی وقت ممکن ہے جب کہ سابقہ وجود ہو۔ سابقہ وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مضبوط یا سخت گرفت نہ ہو۔ اس کا انحصار کس پر ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ سخت گرفت کا انحصار خواہش پر ہے۔ لیکن خواہش کس وجہ سے ہوتی ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ خواہش کے لیے احساس کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن احساس کس پر منحصر ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ احساس کے لیے حسی اتصال کا ہونا ضروری ہے۔ اگر حسی اتصال نہ ہو لیکن حسی اتصال کس پر منحصر ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ چھ حسی اتصال ہیں اور چھ میدان احساس ہیں۔ لیکن یہ محو کس پر منحصر ہیں تو اس کو معلوم ہوا کہ حسی اتصال کے چھ میدان کے لیے جسم و نفس (نام روپ) کی ضرورت ہے۔ لیکن نام اور روپ کا انحصار کس پر ہے۔ اس کو معلوم ہوا کہ بغیر شعور کے نام روپ ناممکن ہے۔ لیکن شعور کا وجود کس پر منحصر ہے تو اس کو معلوم ہوا

کہ شعور کے لیے الفت الفت کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن الفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو اسکو معلوم ہو کہ الفت اسی وقت ممکن ہے جب کہ اودیا یا جہل ہو۔ اگر جہل کو مسدود کر دیا جائے تو الفت موقوف ہو جائے گی اور اگر الفت کو روک دیا جائے تو شعور موقوف ہو جائے گا۔ قصہ علی ہذا بیوتا نکایا ۲: ۸۷۔

در حقیقت یہ یقین کرنا بہت دشوار ہے کہ ہستی کے انحصارات کے دور یا ہستی کے عکس سے بدھ کا مقصد کیا تھا۔ تباہی اور موت واقع نہ ہوتی اگر پیدائش نہ ہوتی۔ یہ توصات طور پر معلوم ہوتا ہے لیکن اسی جگہ دشواری شروع ہوتی ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ نظریہ تنازع اپنشدوں میں بیان کیا گیا تھا۔ برہارنیک اپنشد میں تحریر ہے کہ ایک کیڑا گھاس کی پتی کے سرے پر جانے کے لیے اپنے آپ کو جمع کر کے ایک نئی کوشش کرتا ہے۔ اسی طرح روح اس زندگی کے اختتام پر خود کو دوسرے میں اکٹھا کرتی ہے۔ پس یہ زندگی ایک دوسری زندگی کو پہلے سے فرض کرتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بدھ کے قبل یا بعد اس تنازع کے اصول کو ثابت کرنے یا اس کی تردید کرنے کی شاید ہی کوئی معقول کوشش کی گئی ہو۔ تاہم مذہب فلسفہ ہر چیز پارداک اس نظریہ میں یقین رکھتے ہیں۔ مہاتما بدھ بھی اس کو واقعہ کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور کوئی اعتراض نہیں کرتے۔ پس یہ زندگی لاتعداد حیاتوں سے گزر کر آئی ہے اور چند نجات پائی ہوئی روحوں کے سوا آئندہ لاتعداد حیاتوں سے گزرے گی۔ سب لوگ اس کے متعلق قطعی یقین رکھتے تھے اور بدھ مذہب یہ خیال کر رہا تھا کہ ہماری موجودہ پیدائش کا سبب کیا ہے تو اس کو ایک دوسرا وجود "ابھادو" مجبوراً قبول کرنا پڑا تھا۔ چہرہ رکھتی ہے خیال کے مطابق وجود یا ابھادو سے مراد کرم لے لے جاتا جو تنازع کے باعث ہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ موجودہ زندگی مدت گزشتہ حیات کے کرموں کی وجہ سے ہوئی تو اس کو منعین کرتی ہے اور اپنشد کا یہ فقرہ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ "انسان جیسا عمل کرتا ہے وہی وہ پیدا ہوتا ہے" لیکن اس بھادو یا کرم کا انحصار کس پر ہے۔ سابقہ وجود نہ ہو سکتا اگر لوگ خواہش کی ہوئی چیزوں یا کرموں کی طبع رجوع نہ ہوتے۔ خواہش کے مطابق اشیا اور انعام کا یہ لگاؤ "اپادان" کہلاتا ہے۔ اپنشدوں میں ہم پڑھتے ہیں "جس طرح کا کوئی شخص لگاؤ رکھتا ہے ویسے ہی کام وہ کرتا ہے" چوں کہ اشیا کے اس لگاؤ کا انحصار خواہش و ترشنا پر ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ اپادان ہونے کے لیے خواہش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اپنشدوں میں ہم پڑھتے ہیں "انسان جس چیز کی خواہش کرتا ہے وہ خود کو اس سے رجوع کرتا ہے خواہش



کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ احساس یا حسی اتصال پر منحصر ہے۔ حسی اتصال پہلے سے ہی چھ حواس کو، طور میدان عمل فرض کرتا ہے۔ یہ چھ حواس یا میدان عمل پہلے سے جسم و ذہن کو ملا کر تمام وجود نفس انسانی کو فرض کرتا ہے جس کو "نام روپ" کہتے ہیں۔ بڑھ گھوش و شدہ مگہ میں کہتا ہے کہ نام سے مراد تین مجموعے ہیں جو حسی سے شروع ہوتے ہیں یعنی احساس، ادراک، رفقت اور صورت سے مراد چار عناصر اور وہ صورت ہے جو ان عناصر راہ سے پیدا ہو (بڑھ مت کا ترجمہ، مترجم دارن ص ۱۸۳)

اس کے علاوہ کہتا ہے کہ خود نام طبعی تغیرات پیدا کر سکتا ہے مثلاً کھانا، پینا، رکت کرنا، وغیرہ۔ لیکن صورت ایسے کوئی تغیرات پیدا نہیں کر سکتی تاہم لنگڑے اور اندھے کی طرح یہ دونوں باہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور تغیرات کو متاثر کرتے ہیں (دارن کا ترجمہ ص ۱۸۵) لیکن نام اور روپ کو پیدا کرنے کے مصالح کا خزانہ کہیں موجود نہیں ہے جس طرح جب ظہور ہمایا جاتا ہے تو پہلے سے کوئی خزانہ آواز موجود نہیں ہوتا اور جب آواز پیدا ہوتی ہے تو وہ اس قسم کے خزانہ سے نہیں آتی، اور جب وہ ختم ہو جاتی ہے تو وہ قطب نما کے کسی خاص یا درمیانی نقاط کو واپس ہد کر نہیں جاتی۔ ٹھیک اسی طرح وجود کے تمام عناصر خواہ وہ صورت والے ہوں یا بغیر صورت کے سب اسی طرح پہلے عدم سے وجود میں آتے ہیں اور وجود میں آنے کے بعد گزر جاتے ہیں (ترجمہ دارن، ۱۸۵، ۱۸۶) نام روپ جب اس مفہوم میں مستقل ہوں تو اس سے مراد کل نفس و جسم نہ ہوگی بلکہ صرف حسی وظائف اور جسم ہوگی جو حسی کے چھ دروازوں میں عمل نظر آتے ہیں۔ اگر ہم نام روپ کو اس معنی میں استعمال کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ "دن نان" یا شعور پر منحصر ہو جاتا ہے۔ ملند پنہا میں شعور ایک ایسے جو کیدار سے مشابہ کیا گیا ہے جو سڑکوں کے موڑ پر بیچ میں کھڑا ہوا ہر ایک سمت سے گزرتے والے کو دیکھتا رہتا ہے (ملند پنہا ۱۱۲ اور ترجمہ دارن ص ۱۸۲) بڑھ گھوش اتھ سالنی میں کہتا ہے کہ شعور سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے معروض کو سوچتا ہو۔ اگر ہم اس کی خصوصیات کی تعریف کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ جاننے، وہ پیش قدمی کرتا ہے، وہ ربط پیدا کرتا ہے اور نام روپ پر قیام کرتا ہے۔ جب شعور کو کوئی راستہ ملتا ہے تو ایک جگہ حسی معروضات شناخت کیے جاتے ہیں جب کوئی بصری شے آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو وہ صرف شعور سے معلوم کی جاتی ہے (اتھ سالنی ص ۱۱۲) بڑھ گھوش یہ بھی کہتا ہے کہ جب احوال شعور کے بعد دیگر سے پیدا ہوتے ہیں تو وہ اپنے ادراک رشتہ

دستا فرمالت میں کوئی خالی جگہ نہیں چھوڑتے۔ اس کی وجہ سے شعور مربوط ظاہر ہوتا ہے اور جب پانچ کنڈوں کا مجموعہ ہوتا ہے تو وہ گم ہو جاتا ہے لیکن چار کنڈ نام روپ کی طرح ہیں اور کہا جاتا ہے کہ نام روپ سے قائم ہیں۔ اس کے بعد وہ دریافت کرتا ہے کہ آیا یہ شعور گزشتہ کا شعور ہے یا اس سے مختلف۔ وہ جواب دیتا ہے کہ وہ وہی ہے جس طرح سورج اپنے تازہ رنگوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ان سے مختلف نہیں۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ جب سورج نکلتا ہے تو اس کی جمع شدہ گرمی اور زرد رنگ پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سورج ان سے مختلف ہے۔ پس چت یا شعور اتصال کے مظاہر اختیار کرتا ہے۔ اور ان سے واقف ہوتا ہے۔ اور اگرچہ یہ ویسا ہی ہے جیسے کہ وہ میں سچر بھی ایک لحاظ سے وہ اس سے مختلف ہے راتھ سالنی س ۱۱۲۔

بارہ غلتوں کے سلسلے کے طرف غور کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ”جاتی“ یا جنم (جرامن) انحطاط و رموت کا سبب ہے۔ جسم کے ظاہر ہونے کو جاتی یا جنم کہتے ہیں۔ یا اس کو پانچوں اسکندھوں کا مجموعہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ ”بھاو“ کی بہترین تشریح یہ ہے کہ وہ ”کرم“ ہے۔ یہی کرم جنم کو متعین کرتا ہے۔ اس سے جنم کا ظہور ہوتا ہے۔ ”پادان“ ایک ترقی یافتہ ”ترشنا“ ہے جو ابجانی اتصال تک لے جاتا ہے۔ یہ پادان ترشنا یا خواہش سے پیدا ہوتا ہے جو خود ”ویدتا“ (مسرت و الم) سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ ویدتا جہالت سے ملی ہوئی ویدتا ہے۔ اس لیے کہ ایک ”ارہت“ کو بھی ویدتا ہو سکتی ہے۔ لیکن جوں کہ اس میں جہالت نہیں ہوتی اس لیے وہ ترشنا یا خواہش کو پیدا نہیں کر سکتی۔ بلکہ نشوونما پاتے ہی پادان میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ویدتا کے معنی لذت بخش، الم انگیز یا بے غرض احساس کے ہیں۔ ایک طرف تو وہ ترشنا کی طرف لے جاتا ہے دوسری طرف وہ حسی اتصال (پیش) سے پیدا کیا جاتا ہے۔ پروفیسر ڈی لاوالی پورسن کہتا ہے کہ سری لایہ ویدتا کی پیداوار کے لیے تین قسم کے طرز عمل میں فرق کرتا ہے۔ پہلے تو شے اور جس کے درمیان اتصال ہوتا ہے۔ پھر شے کا علم ہوتا ہے تب کہیں ویدتا ہوتی ہے۔ مچھانکا (۳، ۲۴۲) کی بنیاد پر پورسن ایک دوسری رائے کا اظہار کرتا ہے کہ جس طرح دو لکڑیوں میں رگڑتے ہی فوراً حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح حسی اتصال یا پیش کے ساتھ ہی ویدتا موجود ہوتی ہے (پورسن کی کتاب نظریہ علت و معلول، س ۲۲، حسی اتصال، پیش ”یو حواس اور ان کے معروضات (سڈا یٹن) سے پیدا

ہوتا ہے۔ مڈ آئین نام روپ سے اور نام روپ دگیان یا شعور سے اور کہا گیا ہے کہ وہ رحم مادر میں آکر تلبہ اور نام روپ کے طور پر پانچ سکندھ پیدا کرتا ہے جس سے چھ حواس قہوس کیے جاتے ہیں۔ دگیان اس سلسلہ میں غالباً ماں کے رحم میں شعور کے اصول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جو وہاں جدید جسم کے پانچوں عناصر کو سمیٹھالے ہوئے ہے۔ وہ مرنے والے انسان کے پچھلے کرموں اور گزشتہ شعور کی پیداوار ہے۔

ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بڑھ کے پیر یقین کرتے ہیں کہ مرنے والے آدمی کے آخری خیالات دوسرے جنم کی نوعیت کا تعین کرتے ہیں (سمیوتا ۴، ۲۰۳) وہ طریقہ جس سے دگیان رحم میں پیدا کیا جاتا ہے سابقہ حیات کے گزرتے ہوئے دگیان سے متعلق کیا جاتا ہے۔ بعض اساتذہ کی رائے کے مطابق، عکسی شبیہ کی نوعیت کی طرح ہے یا اس علم کی مانند ہے جو استاد سے شاگرد میں منتقل ہوتا ہے۔ یا اس روشنی کی مانند ہے جو ایک چماغ سے دوسرے چراغ میں منتقل ہوتی ہے یا موم پر مہر کے ارتسام کی مانند ہے جس طرح تمام سکندھ زندگی میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اسی طرح موت بھی ایسا ہی تغیر اختیار کرتی ہے۔ اور ایک یکساں قسم کی تباہی اور پھر وجود میں آنے کے سوا اور کوئی بڑا واقعہ نہیں ہے۔ نئے سکندھ اسی طرح ساتھ ہی ساتھ پیدا کیے جاتے ہیں۔ جیسے ترازو کے دو پلیٹ جو توازن میں اوپر نیچے ہوتے ہیں۔ اور جس طرح چراغ روشن کیا جاتا ہے یا شبیہ کا عکس لیا جاتا ہے انسان کے مرنے وقت اس کے سابقہ کرم اور دگیان سے پیدا شدہ شعور ماں کے رحم میں داخل ہوتا ہے جس میں دوسرے سکندھ تکمیل کو پہنچتے ہیں اس طرح یہ دگیان یا شعور جدید زندگی کا اصول بن جاتا ہے۔ اسی دگیان میں نام اور روپ باہم مربوط ہو جاتے ہیں۔

دگیان در حقیقت "سنسکار" کی برہ راست پیداوار ہے۔ اور اس قسم کی پیدائش بھی سنسکار سے متعلق ہوتی ہے (مقابلہ کر وچک شاریر ۱۸، ۵۱۳) اس لیے کہ در حقیقت موت کا واقعہ ہونا اور آغاز جدید حیات کے طور پر دگیان کا پیدا ہونا ایک ہی وقت نہیں ہو سکتا۔ لیکن آخر الذکر دوسرے ہی لمحے کے بعد آتا ہے۔ اور اس قریبی تسلسل کو ظاہر کرنے کے لیے وہ ایک وقت کہے جاتے ہیں۔ اگر دگیان رحم میں داخل نہ ہو تو کوئی نام روپ پیدا ہو سکے گا (دھیہ میک ورتی ۲۰۲، ۲۰۳)۔

یہ خیال کہ ناخما سادل پسپے کہ زنجیر کی رہا۔ مگڑیاں جو تین زندگیوں تک پھیلی ہوئی



ہیں، رکھ کی صورتوں کے سوا اور کچھ نہیں جن کے پیدا کرنے کے لیے وہ آپس میں ایک دوسرے کو متعین کرتی ہیں! "ابجید ہم انساننگا" میں کہا گیا ہے کہ بارہ عدد میں سے ہر ایک ایک جزو ہے اس لیے کہ دکھ، وغیرہ کی مرکب اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ صرف پیدائش کے ماضی نتائج کو ظاہر کرے اور جب جہالت اور ذہن کے اعمال کا خیال کیا جاتا ہے تو ضمنی طور پر خواہش، قوت گرفت اور کرم بھی شمار میں لائے جاتے ہیں۔ اسی طرح جب خواہش، گرفت اور کرم شمار میں لائے جائیں تو جہالت اور افعال ذہن بھی ضمناً شمار میں لائے جاتے ہیں۔ اور جب پیدائش، بڑھاپا اور موت شمار میں لائے جاتے ہیں تو پانچ گنا پھل، عقل (دوبارہ جنم) شعور وغیرہ شمار میں لائے جاتے ہیں۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں بڑے کی تعلیم یہ ہے کہ آثارِ روح نہیں ہے اس نے کہا ہے کہ جب لوگ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انہوں نے روح کو پایا ہے تو وہ صرف پانچ کھنڈ حاصل کرتے ہیں۔ یا ان میں سے کوئی ایک، جسمانی اور نفسیاتی اصول کا مجموعہ یعنی کھنڈ براہ راست ہمارے ساتھ ہے۔ ان کی پانچ قسمیں ہیں (۱) روپ یا صورت (عناصر اربعہ جسم، حواس) جس کے مادی وغیرہ (۲) ویدنا (احساس، لذت، بخش، پیرالم، بے ہوش) (۳) سناد (تصویری علم) (۴) سکھ (مرکب حسی اثرات، مرکب احساسات اور مرکب تصورات کے ترکیبی ذہنی احوال اور ان کا ترکیبی عمل) (۵) ورتنان (شعور)۔

یہ سب احوال ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ اور جب انسان یہ کہتا ہے کہ اس نے ذات کا ادراک کیا ہے تو وہ خود کو دھوکا دیتا ہے کیونکہ وہ ان ہی میں سے ایک یا زیادہ کو دیکھتا ہے۔ روپ کا لفظ روپ کھنڈ میں مادہ، مادی کیفیات، حواس اور جس مادی کے لیے آیا ہے۔ لیکن روپ خالص عینوی اثرات یا احوال نفس کے لیے بھی آیا ہے۔

دھم سنگنی کی مکلف بحث روپ کی اس تعریف سے شروع ہوتی ہے کہ روپ چار مہا بھوت یا عناصر ہیں۔ اور وہ جو اس کو مضبوط پکڑ کے آگے بڑھے ان کو روپ کہتے ہیں (دھم سنگنی صفحہ ۱۲۴-۱۷۹) تبہ گھوش اس کی تشریح کرتا ہے کہ روپ سے مراد چار مہا بھوت ہیں اور وہ جو ان عناصر پر تغیر و تبدل کے طور پر منحصر ہوتے ہیں۔ روپ میں چھ حواس اور ان کے اثرات داخل ہیں۔ "سم پیت نکایا" میں مذکور ہے کہ اسے بکشتو۔ اس کو روپ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن یہ کس طرح ظاہر ہوتا ہے۔ وہ سرد اور گرم

بھوک اور پیاس کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، وہ کسی بھی خارجی وجود کے لمس کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور چونکہ وہ ظاہر ہوتا ہے اس لیے روپ کہلاتا ہے۔ (سمیوت نکایا صفحہ ۳ - ۸۶)۔

مذکورہ بالا کسی قدر متضاد عباراتوں کو متحد کرنے کی کوشش کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو حواس اور آلات پر ظاہر ہوا اسے روپ کہتے ہیں۔ جس کے مبادی مثلاً رنگ و بو وغیرہ جیسے کردہ ندی عالم میں موجود ہیں، اور احساسات کی صورت جس مبادی اور حواس پر منحصر ہے۔ لیکن جس مبادی اور احساسات خود محیط میں اکثر حالات میں جس مبادی احساسات کے بعد آتے ہیں۔ بمعیت نے غالباً آدھ اور ذہن کی تقسیم اس طرح نہیں کی ہے جس طرح سچ کلیم کرتے ہیں۔ ایسی ایک دوسری متقابل تقسیم پانچویں زائچہ میں ہے نہ نظام سانچہ میں جسے بعض لوگ ہیکے قبل کا سمجھتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ چند صورتوں میں چار عناصر نے اپنے آپ کو ظاہر کیا۔ اس لیے ان کو روپ کہا جاتا ہے۔ مباحثہ یا چار عناصر خود تغیر پذیر ظہورات ہیں۔ وہ اور ان کے ساتھ تلازم سے جو نظر آتا ہے۔ روپ کہلاتا ہے۔ اور روپ کھنڈ یعنی جس مواد میں جس مبادی، حواس اور احساسات کی اقسام کی تعمیر کرتے ہیں۔

جب ایک شخص "میں" کہتا ہے تو وہ یا تو سب متحدہ کھنڈوں کا حوالہ دیتا ہے یا ان میں سے کسی ایک کا۔ اور خود کو فریب دیتا ہے کہ وہ "میں" ہے بالکل اسی طرح جس طرح ایک شخص نہیں کہہ سکتا کہ خوشبو کنواں کے پتوں میں ہے یا رنگ میں ہے یا پھولوں کی رائحہ میں ہے اس طرح کوئی نہیں کہہ سکتا کہ "میں" ہوں یا ویدنا "میں" ہوں یا کوئی دوسرا کھنڈ "میں" ہوں۔ کھنڈوں میں کہیں یہ نہیں پایا جائے گا کہ "میں ہوں" (سمیوت نکایا ۳ - ۱۳۰)۔

اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا کہ اس جہالت یا "او بجا" کی ابتدا کس طرح ہوئی کیونکہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ مہانت یا زندگی کی خواہش کا کبھی آغاز بھی ہوا ہے۔ (وارن کا ترجمہ بدھ مت صفحہ ۱۷۵) البتہ اس کا اثر اور اس سلسلہ میں اس کے ساتھ آنے والا غم دائرہ حیات میں دیکھا جاتا ہے۔ (اور یہ تو سب ہی کے ساتھ آتا اور جاتا ہے۔ جب کہ ہم کبھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا کوئی آغاز ہے۔ اس لیے وہ ان عناصر کا تعین کرتا ہے جو دائرہ حیات کو وجود میں لاتے ہیں۔ اور خود بھی دوسروں سے متعین کیا جاتا ہے۔ یہ باہمی تعین انحصاری مظاہر کے تغیر پذیر سلسلوں کے ذریعہ واقع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی نئے نہیں ہے جس کے ہمارے میں کہا جاسکے کہ وقت یا استحکام کے لحاظ سے بہت پہلے ہے۔

یہ کہا گیا ہے کہ برائیوں (آسو) کے آنے سے جہالت وجود میں آتی ہے۔ اور برائیوں کے فنا ہونے سے اور یکجا جہالت بھی فنا ہو جاتی ہے۔ دھم سنگنی میں آسو کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے۔ کام آسو، بھو آسو، وتہ آسو، اوبجا آسو۔ کام آسو سے مراد خواہش، ادلی تعلق، لذت اور جو اس سے متلازم حاسوں کی پیاس ہے۔ بھو آسو سے مراد خواہش، ادلی تعلق اور وجود یا پیدائش کا ارادہ ہے۔ وتہ آسو سے مراد ایسے کفرائیز خیالات رکھنا ہے جیسے یہ کائنات قدیم ہے یا یہ کائنات ختم کو پہنچے گی یا نہیں یا جسم و روح دونوں ایک ہی ہیں یا مختلف، اوبجا آسو سے مراد غم، اس کا سبب، اس سے نجات اور ذرا تعجب کے متعلق ناواقفیت کے ہیں۔

وتہ آسو باطل، بعد الطبیعیاتی خیالات سے دل کو مکدر کر کے حقیقی بودی اصول کے اختیار کرنے سے باز رکھتا ہے۔ کام آسو نردان کی راہ میں داخل ہونے سے روکتا ہے۔ اور اوبجا آسو اور بھو آسو۔ آخری نجات پانے کے درمیان حائل ہوتے ہیں۔ جب ”بھمانکایا“ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ آسودوں (برائیوں) کے پیدا ہونے سے اور بجا پیدا ہوتی ہے تو یہ سنا اوبجا کو اس مفہوم میں شمار کرتا ہے کہ تعلقات اور خواہش حیات کے مانند دوسری برائیوں سے الگ ہے جو حقیقی علم پر پردہ ڈال دیتی ہیں۔ ”کلیش“ یاد کو درد آسودوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں کیونکہ وہ مخصوص جذبات ہیں جن کی معمولی صورتوں سے ہم واقف ہیں۔ مثلاً حرص، غصہ یا نفرت، بیوقوفی، جہالت، غرور اور شہمی، الحاد شک و شبہ، بے شرمی، سنگ دلی، یہ تکلیفیں براہ راست آسودوں کا نتیجہ ہیں۔ ان کی مختلف اقسام کے باوجود انکو صرف تین ناموں (لوبھ، دوش، مودہ) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ یہ تینوں مل کر کلیش کہلاتے ہیں۔ یہاں ویدنا کھنڈ، سننا کھنڈ، سنکھار کھنڈ اور ورنان کھنڈ کہلاتے ہیں۔ ان ہی سے نطق، جسم اور ذہن میں اقسام کے فعال پیدا ہوتے ہیں (دھم سنگنی صفحہ ۱۸۰)۔

ہم اپنے اندر اور باہر سب طرف سے خواہشات کی الجھنوں میں بندھے ہوئے ہیں۔ اور ان سے چھوٹنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ کچی تربیت کی مشق یعنی ”سل“ حاصل ہو ”سمادھی“ یا ہمہ تن توجہ کو مرکوز کیا جائے اور ”پننا“ یا معرفت کی بصیرت حاصل کی جائے۔ ”سل“ سے پہلے منزل کا آغاز کرنا چاہیے اس لیے کہ ”سل“ کا مختصر مفہوم تمام گناہوں کے افعال کے ارتکاب سے اجتناب ہے۔ اس سے وہ تمام افعال جو بری خواہشوں کی وجہ سے تحریک



میں آتے ہیں۔ رک جاتے ہیں اور انسان خطرات اور اضطرابات کے حصول سے محفوظ رہتا ہے اس کے کلیش کو دور کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس لیے سب کو مناسب طور پر انجام دینے سے خدا تک پہنچنے کی دو منزلیں ملے ہو جاتی ہیں۔ یعنی وہ منزل جس میں وہ ماہِ حقیقی پہنچا جاتا ہے اور وہ منزل جس میں مزید صرف ایک ہی جہنم کی تکلیف جھیلنا باقی رہ جاتا ہے۔ سادھی اس سے بھی زیادہ اعلا جہد و جدہ ہے جس کی وجہ سے قدیم کلیشوں کی دیرینہ جڑیں اکھڑ جاتی ہیں خواہشات دور ہو جاتی ہیں اور جو انسان کی خدا رسیدہ زندگی کی زیادہ اعلا حالتوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور پناہ یا حقیقی معرفت کو وجود میں لاتی ہے اور پناہ سے شئی آخری نجات حاصل کرتا ہے۔ اور اربہت ہو جاتا ہے کیونکہ پناہ سے چار آریہ صداقتوں یعنی مصیبت، اس کے سبب، اس کی فنا اور اس کی فنا کے سبب کا حقیقی علم حاصل ہو جاتا ہے۔

سب سے مراد وہ خاص ارادے اور ذہنی حالات ہیں جن کے ذریعہ انسان گناہوں کے ارتکاب سے اجتناب کرتا ہے اور خود کو سیدھے راستے پر قائم رکھتا ہے۔ اس طرح سب کے معنی ہیں (۱) صحیح ارادہ (۲) اس سے متعلق ذہنی حالات (۳) ذہنی ضبط اور (۴) جسم و زبان سے غلبہ کر دہ کی حقیقی خلاف ورزی نہ کرنا جو ذہنی میں تینوں سطحوں کی موجودگی سے پیشتر رہتی ہے۔ وہ شخص جس نے سب کا ابھياس یا مشق کی ہے اس کو چاہیے کہ اپنے نفس کو پسے کچھ خاص طریقوں میں ترتیب دے تاکہ وہ "جہاں" یعنی مستحکم اور مسلسل مراقبہ حاصل کر سکے۔ جب ایک شخص اپنے کو مسلسل کھانے پینے سے نفرت انگیز تلازمات پر زور دینے کا عادی بنا لیتا ہے تو ان سے ان کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور اس کو صرف "گہیرا برائی سمجھتا ہے اس دن کا انتظار کرتا ہے جب کہ تمام آلام کا آخری فنا ہو جاتا ہے (شودھی مگا - ۳۴۱ تا ۳۴۷) اس کے علاوہ وہ اپنے نفس کو اس تصور کا مادی کرتا ہے کہ ہمارے جسم کے تمام اعضاء چار عناصر مٹی، پانی، آگ اور ہوا سے مرکب ہیں۔ اور ایسا ہی ہے جیسے ایک قصاب کی دوکان پر گائے کا گوشت رکھا ہو۔ اس کو اصطلاح میں مراقبہ جسم کہتے ہیں۔ (شودھی مگا صفحہ - ۳۴۷ تا ۳۵۰) اس کے بعد اس کو چاہیے کہ تھک کی عظمت اور نیکیاں، سنگہ یعنی بدھ کی پیروی کرنے والے راہبوں۔ بدھ کے دیوتا اور تانازن اسل کے پاکیزہ اثرات، وان، موت کی نوعیت اور تمام مظاہر عالم کے آخری اختتام کی نوعیت اور اس کی مہداشت پر بار بار اپنی توجہ مرکوز کرنے کا عادی بنائے۔ (شودھی مگا صفحہ ۱۹۷ - ۲۹۳)۔

ابتدائی تیاریوں اور مراقبوں سے ترقی کرتے ہوئے ہم تنہی سے توجہ مرکوز کرتے اور دھیان کے ماخذ تک پہنچ جاتے ہیں جس کو ”اپنا سجادھی“ کہتے ہیں۔ اور یہ براہ راست اعلا تر سجادھی کے حصول کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس منزل میں بھی تقویت نفس اور پاکیزگی کا عمل جاری رہتا ہے لیکن ان سے آخری کوششوں کا اظہار ہوتا ہے جو ذہن کو ”بنائے“ کی آخری منزل کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس منزل کے پہلے حصہ میں رشی کو مرگٹوں میں جانا پڑتا ہے وہ نعشوں کے خوف انگیز تغیرات کو دیکھتا ہے اور غور کرتا ہے کہ یہ کس قدر نفرت انگیز حقارت آمیز، گریہ منظر اور ناپاک ہیں۔ اس سے وہ زندہ اجسام کی طرف بڑھ جاتا ہے اور خود کو قابل کرتا ہے کہ وہ دراصل مردہ نعشوں کے مانند ہی ہے اور انہی کی طرح قابل نفرت و حقارت انگیز ہے۔ (دشوہی سکا۔ ۶) اس کو اجسام کی ناپاکی کے ادراک کی جدوجہد کہتے ہیں۔ اس کو چاہیے کہ تشریحی اجزاء حصص جسم اور ان کے اعمال پر غور کرے اور نفس کو جسم سے الگ خیال کرے اس سے جہان میں داخل ہونے کے لیے امداد ملتی ہے، اس کو جسم کی فطرت کی مسلسل نگہداشت کہتے ہیں۔ دھیان کی مدد کے لیے رشی کو چاہیے کہ پرسکون جگہ پر بیٹھے اور سانس کے آنے اور جانے پر اپنی توجہ جمائے تاکہ وہ کم و بیش غیر شعوری طریقے پر سانس لینے کے بجائے خود آگاہ ہو سکے کہ وہ سانس جلد جلد لے رہا ہے یا آہستہ اس کو چاہیے کہ متعین طور پر سانس کی تعداد کو شمار کرے تاکہ شمار کی ہوئی تعداد پر ذہن کو جاسکے اور سانسوں کو اندر کرنے اور باہر نکالنے کے عمل کی تمام منزلوں کی جانب ذہن کو متعین کر سکے اس کو اصطلاح میں ”آن پاس سستی“ یا سانسوں کو اندر لینے اور باہر نکالنے کی تربیت کہا جاتا ہے۔

اب ہم ”برہم و ہار“ یعنی چار قسم والے مراقبہ کا ذکر کریں گے جس میں (منا) عالم گیر دوستی، (کرشنا) رحم عام (سودیتا) عوام کی مسرت و بہبودی میں اپنی مسرت (اپیکشا) اپنے کو اپنے دوست کو یا دشمن کو یا کسی تیسرے فریق کو کسی قسم کی ترجیح دینے میں عدم دلچسپی کا اظہار شامل ہے۔ عالم گیر دوستی پر مراقبہ کرنے کے لیے وہ اس بات پر غور کرنا شروع کرے کہ وہ دنیا کا نہایت کویتہ ور کر سکتا ہے اور مردہ ہو سکتا ہے وہ جس طرح موت سے بچ سکتا ہے اور خوشی سے سرگرم رہتا ہے۔ اور زندگی بہت کم ہو کر وہ سب کو بھی ایسی ہی خواہشات رکھتے ہیں۔ خود کو یہ خیال کرنے کا عادی بنائے کہ اس کے اہل بیادشیں ہیں اس کے تعلقات نہیں وہ سب زندہ رہیں اور خوش رہیں۔ وہ خود اس مراقبہ میں اس حد تک یقین کرے کہ خود اپنی مسرت و سلامتی اور دوسروں کی مسرت و سلامتی میں کوئی امتیاز نہ پائے

وہ کسی شخص سے ناراض نہ ہو۔ اگر وہ کسی وقت اپنے دشمنوں سے پہنچائی ہوئی تکلیف کو محسوس کرے تو وہ اس کے غم کے دو گنے ہونے کے کار عبث کو غور کرے جو اس کے متعلق رنجیدہ ہونے سے ہوگا۔ وہ خیال کرے کہ اگر وہ غصہ سے متاثر ہوا تو وہ "ہل" کا سب مزہ کرکرا کر دے گا جس کی مشق وہ اس قدر احتیاط سے کر رہا ہے۔ اگر کسی شخص نے اس کو ضرر پہنچا کر ایک برا کام کیا ہے تو کیا وہ بھی اس پر ناراض ہو کر ایسا ہی برا کام کرے گا۔ غصہ ظاہر کرنے کی وجہ سے اگر وہ دوسروں کو برا بھلا کہہ رہا ہے تو کیا وہ خود بھی غصہ ظاہر کرنے کا برا کام کرے گا۔ اس کے علاوہ کسی قسم کا ضرر پہنچانا ایک مشترکہ نتیجہ ہے اس میں وہ شخص جسے ضرر پہنچا جاتا ہے لازمی عنصر ہے جتنا وہ شخص جس نے ضرر پہنچایا ہو اس لیے اس کا کوئی خاص سبب نہیں ہو سکتا کہ اسی ایک (ضرر پہنچانے والے) کو ذمہ دار قرار دیا جائے اور اس نے ناراضگی کا اظہار کیا جائے۔ اگر اس طرح عمل کرنے سے بھی غصہ کم نہ ہو تو وہ غور کرے کہ ایسے جرم اعمال کے کرنے سے وہ خود اپنے کو نقصان پہنچا رہا ہے اور یہ بھی خیال کرے کہ دوسرے شخص نے غصہ میں اگر خود کے لیے نقصان پیدا کیا ہے نہ کہ اس کے لیے۔ ان طریقوں پر غور کرتے ہوئے ہر شئی اپنے دشمن کے خلاف غصہ کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اور عالم گیر دوستی کا طرز اختیار کر لیتا ہے (شو دھی مگا۔ ۲۹۵ تا ۳۱) اس کو "متا سوزنا" کہتے ہیں "کر دنا" یا عالم گیر رحم کے مراقبہ میں اس کو چاہیے کہ اپنے دوستوں اور دشمنوں کی مصیبتوں سے یکساں ہمدردی کرے۔ ہر شئی چونکہ تیز بصیرت والا ہوتا ہے ان لوگوں کی حالت پر رحم محسوس کرتا ہے جو بظاہر مسرور معلوم ہوتے ہیں۔ نہ وہ کوئی ثواب حاصل کرتے ہیں نہ نروان کے راستہ پر چلتے ہیں بلکہ دکھ درد کی ہزار ہا زندگیاں برداشت کرتے ہیں۔

آخری "جہان" میں سکھ اور دکھ دونوں مفقود ہو جاتے ہیں۔ دوستی اور دشمنی کی تمام جڑیں اکھڑ جاتی ہیں۔ یہ حالت اعلیٰ اور مطلق بے تعلقی کی ہے جو آہستہ آہستہ "جہان" کی تمام متزوں میں نشوونما پاتی تھی۔ اس لیے اس جہان کی مہارت سے "چت" کا ختم کمال اور مجموعی فنایت آتی ہے۔ اس کی وجہ سے ہر شئی ارہمت ہو جاتا ہے (شو دھی مگا۔ صفحہ ۱۶۷-۱۶۸) اس کے بعد نہ مزید کوئی دوسرا جنم ہوتا ہے اور نہ کھنڈوں کی مزید پیداوار ہوتی۔ اس طرح تمام دکھ، درد اور تکلیفوں کا بالکل اختتام ہو جاتا ہے جس کو "نیران" کہتے ہیں۔



جب خواہش ایک مرتبہ موقوف ہو جائے تو برہمنی ارہت ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد اس کے کیے ہوئے اعمال کا کوئی پھل نہیں ہوتا۔ ارہت جو کچھ کرتا ہے اس کے اچھے برے نتائج نہیں ہوتے کرم اپنے پھل خواہش کے ذریعہ ہی دینے کا دائرہ رکھتے ہیں خواہش کی موقوفی سے تمام جمالت، دشمنی، الفت کچھ بھی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے ایسی کوئی چیز نہیں جو اس کے دوبارہ جنم کو متعین کر سکے۔ ارہت گزشتہ حیات میں کیے ہوئے اعمال کے نتائج برداشت کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے گزشتہ کرم کی باقیات کے باوجود ارہت خواہش کی موقوفی کی وجہ سے نجات یافتہ شخص کہلاتا ہے۔

اکرم یا کرم تین قسم کے ہیں۔ جسم کے گفتار کے، نفس کے۔ "کرم" کی بنیاد ارادہ ہے اور وہ احوال ہیں جو اس سے متلازم ہوں۔ اگر ایک شخص جانوروں کے شکار کے لیے جنگل میں ان کی تلاش میں جاتا ہے۔ لیکن ایک طویل تلاش کے بعد اس کو شکار نہیں ملتا تو پھر بددعا اس کے جسم کا فعل نہیں کہلا سکتی کیونکہ اس نے اس فعل کو اپنے جسم سے انجام نہیں دیا ہے اس طرح اگر وہ ایک بدکردار کے ارتکاب کا حکم دیتا ہے اور وہ حکم بجا نہیں لایا گیا تو وہ بدکردار کی نفی ہے نہ کہ جسم کی۔ لیکن محض بری فکر یا خراب ارادہ خواہ انجام دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو ذہن کا کرم ہو کہلاتا ہے۔ (اتھاسانی صفحہ ۹۰) اور یہ ذہنی کام تمام جسمانی اور گفتار کے کاموں میں موجود ہوتا ہے۔ اشارت کے لحاظ سے کام کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ کام جو برے ہیں اور برائی پیدا کرتے ہیں۔ (۲) وہ جو اچھے ہیں اور بھلائی پیدا کرتے ہیں (۳) وہ جزوی طور پر اچھے ہیں اور جزوی طور پر برے اور جو برائی و بھلائی پیدا کرتے ہیں (۴) وہ جو ناچھے ہیں نہ برے اور نہ برائی پیدا کرتے ہیں نہ بھلائی بلکہ کاموں کو فنا کر دیتے ہیں۔ (دیکھو اتھاسانی صفحہ ۸۹)۔

خواہشات کی فنا کے قدرتی نتیجہ کے طور پر الم کا آخری فنا واقع ہوتا ہے بدھ مت کے علمائے اس آخری وقوع کے مفہوم کی تلاش کی ہے۔ اور مختلف تعبیریں پیش کی گئی ہیں۔ پروفیسر ڈی لادالی بوسین کہتے ہیں کہ پانچ کتابوں میں "پتاج" کو بعض وقت مسرت کی کیفیت یا فاصل فنا یا ناقابل تصور ہستی یا غیر مشغیر حادث کے طور پر بیان کیا گیا ہے جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ پتان یا تولد بجا ہی اور ابدی حالت ہے یا محض نیستی یا فنا کی حالت ہے۔ وہ ایسی رائے اختیار کرتا ہے جو بدھ مت میں کفر سمجھا کر چھوڑ دی گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جدید زمانہ میں

ہم اس سے مطمئن نہیں۔ اس لیے کہ ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس سے کیا مطلب ہے۔ لیکن اس صورت میں جواب دینا ممکن نہیں جب کہ ایسے سوالات کو بدھ مت نے ناجائز قرار دیا ہے۔ متاخر بودھی مصنفین مثلاً ناگارجن اور چندر کیرتی نے ابتدائی بدھ مت کے اس طرز عمل سے فائدہ اٹھایا ہے اور اس طرح تعبیر کی ہے کہ کسی چیز کا وجود نہیں ہے اس لیے کسی چیز کے عدم وجود کا سوال ہی ہے معنی ہو جاتا ہے دنیاوی میدان عمل اور بنیان میں کوئی ذرق نہیں ہے کیونکہ نام ظہورات غیر اصل صورتیں ہیں۔ دنیا میں ان کا کبھی وجود ہی نہیں تھا جو بیست تین میں فنا ہو جائے۔

حقیقی ذات کے متعلق آپنشدوں نے یہ انکشاف کیا تھا کہ وہ خالص آئندہ ہے۔ اور ہم جیسا کہ کر سکتے ہیں کہ ابتدائی بدھ مت نے خاموشی سے کچھ اس قسم کے تصور کو پہلے سے ہی فرض کر لیا تھا۔ غالباً یہ خیال کیا گیا تھا کہ اگر ذات موجود ہے تو وہ آئندہ ہی ہے۔ آپنشدوں نے وثوق کے ساتھ کہتا ہے کہ ذات (آتمن) لا فانی اور ابدی ہے۔ (کٹھ اپنشد - ۵ - ۱۳) بدھ مت میں جو بات اشارتاً کہی گئی ہے اگر اس کو واضح کرنے کی اجازت دی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر ذات ہے تو وہ آئندہ ہی ہے اس لیے کہ وہ ابدی ہے۔ لیکن ایسا جلتی تعین آپنشدوں میں درحقیقت معین طور پر بیان نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن وہ شخص جو آپنشدوں کو خود سے ہڑھکتے دہ جانتا ہے کہ آپنشد ذات کو آئندہ اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ ابدی ہے البتہ آپنشد میں اس امر کی صراحت نہیں کی گئی ہے کہ جو شے دائمی نہیں ہے وہ الم ہے۔ بدھ کا اہم اصول یہ ہے کہ جو شے تغیر پذیر ہے وہ الم ہے۔ اور جو شے الم ہے وہ ذات نہیں (سمیوتا نکا یا ۳ - ص ۲۵ - ۲۴) جس نقطہ پر کہ بدھ مت آپنشدوں سے جدا ہو گیا وہ اختلاف دراصل ذات یا آتما کے تجربوں کے متعلق ہے بے شک آپنشدوں نے بہت سے ایسے تجربات پر روشنی ڈالی ہے جو ذات سے بالکل غیث رکھتے ہیں۔ لیکن وہ عارضی نوعیت کے ہیں۔ آپنشدوں میں یہ اعتقاد ظاہر کیا گیا ہے کہ ان تجربات کے ساتھ ایک مستقل وجود بھی ہے اور یہ کہ یہ وجود قائم بالذات ہے۔ یہی ہمگی اور مسود غیر متغیر ذات ہے وہ خیال کرتے تھے کہ خالص آئندہ کے طور پر اس قائم و دائم ذات کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی کہ "وہ ہے" البتہ صرف ایک اشارہ کیا جاسکتا ہے کہ "یہ نہیں ہے" (نیتی نیتی)۔ (جھا بدوگہ اپنشد - ۸ - ۷ - ۱۲) بہر حال اس نظریہ کا اظہار پالی زبان کی کتابوں میں ہوا ہے کہ ہم اپنے ہمیشہ بدلتے ہوئے تجربوں میں کہیں بھی کوئی بھی قائم بالذات جو ہر

کا پتا نہیں لگا سکتے، جتنے مظاہر میں سب تبدیل پذیر ہیں۔ تبدیل پذیر ہیں تو صرف رنج و الم ہیں۔ رنج و الم میں تو غیر ذات ہیں۔ اور جو غیر ذات ہے اس سے میرا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا نہ وہ میری ذات ہو سکتی ہے (سمیوت نکاما۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سچی ذات گویا ایک ابدائی تجربہ کا معاملہ ہے اس لیے کہ اس کا اظہار کسی لفظ سے منہ رکھا جاسکتا۔ لیکن ہم کنا یا معلوم کرتے ہیں کہ وہ ہمارے تمام متغیر نفسی مقولات کے پس پردہ ہے ہمارے ذہن کی تحقیقات کی تو اس کو معلوم ہوا کہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر ایسی ذات کا عام طور پر کیوں ذکر کیا جاتا ہے جس کا ثبوت ہمارے تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمارے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر لوگ کہتے ہیں کہ ان کو ذات کا ادراک ہوتا ہے تو دراصل انھیں اپنی تجربات کا ادراک آگے سوا اور کچھ نہیں ہوتا خواہ وہ ادراک انفرادی ہو یا اجتماعی۔ عام طور پر ایک نابالغ شخص احلام مدافعتوں سے واقف نہیں ہوتا اور اس کی تعلیم و تربیت بھی عقل مندوں کے طریقے پر نہیں ہوتی۔ وہ اپنی ذات کو صورت کے محاسن سے مزین سمجھتا ہے۔ اپنی ذات میں صورتوں کو پاتا ہے۔ یا صورتوں میں اپنی ذات کو پاتا ہے۔ وہ ایک لمحہ کے خیال کا تجربہ اس طرح کرتا ہے کہ گویا وہی اس کی ذات ہے یا اپنی ذات کے متعلق اس طرح تجربہ کرتا ہے کہ وہ فکر سے مزین ہے یا اس کی ذات میں فکر ہے یا فکر میں ذات ہے۔ کچھ اس قسم کے تجربات ہیں جن کی بنا پر وہ خیال کرتا ہے کہ اس کو ذات کا ادراک ہوتا ہے (سمیوت نکا یا۔ سوم۔ ۱۳۶)

اپنشدوں کا مقصد کس منظم یا منضبط فکر کا نظام قائم کرنا نہیں ہے کیونکہ اس غیر متغیر حقیقت کے تجربہ کا علم ان تجربہ کی جڑ سے ہی افشاء ہو گیا تھا اگر یہی وہ ذات انسان ہے جو تمام تغیرات کے پیچھے صداقت قائم ہے۔ لیکن بدھ مت یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کی یہ غیر متغیر ذات ایک فریب ہے۔ اور جہالت ہے۔ اس نظام کا اولین اصول یہ ہے کہ غرضیت الم ہے۔ الم کے بارے میں جو جہالت ہے، اس کے پیدا ہونے کے طریقہ کے بارے میں جو جہالت ہے، اس کے فنا ہونے کی نوعیت کے بارے میں جو جہالت ہے، اور اس الم کے معدوم کرنے کے وسیلے کے بارے میں جو جہالت ہے، اس لحاظ سے چار قسم کی ہے۔ ہال لفظ ”اورجا“ کے مماثل لفظ ”اوریا“ کا ذکر اپنشدوں میں آتا ہے۔ لیکن ان میں اس کا مفہوم صرف ایسی جہالت ہے جو اصول آتما کے بارے میں ہے۔ اور بعض دکت دریا یا ذات کے صحیح علم سے اس کا تقابل کیا جاتا ہے (اشمن اپنشد۔ ۹-۱۱) اپنشدوں میں اطلاع دانت وہ مستقل وجود ہے جس کو ”آتما“



کہا جاتا ہے۔ لیکن بدھ کے نزدیک کوئی شے مستقل نہیں ہے بلکہ تغیری تغیر ہے۔ اور عارضیت ہی الم ہے۔ اور بدھ مت کی بنیادی صداقت ہے اور جہالت کا تعلق جو اس سے ہے وہ جہالت چار قسم کی ہے جن کا اظہار ہم چار صورتوں میں کر سکتے ہیں اور جو چار اظہار صداقتوں (آریہ سنج) کے حقیقی تصوریوں میں خارج ہوتی ہے۔ یہ ہیں، الم، سبب الم، معدویت الم، اور اس الم کے فنا کرنے کے وسیعے۔ کوئی ذات نہ برہم ہے اور نہ کوئی اعلا حقیقت حقیقت قائم ہے۔ اور نہ کسی ذات کا وجود ہے۔ یہ جہالت بھی کسی خاص خودی یا ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتی جیسا کہ عام طور پر ہم سے فرض کرنے کے لیے کہا جاتا ہے۔

دشدرم گامیں لکھا ہے کہ "حقیقت ہے کہ جہالت" استقلال اور وجود میں آنے سے معزا ہے۔ اس کا وجود خدا کے تحت ہوتا ہے اور وہستی سے مفقود ہوتی ہے اور استقلال وجود سے خالی ہے۔ کس طرح وہ کسی ذات کے تابع نہیں ہو سکتی۔ بالفاظ دیگر جہالت۔ انانیت نہیں کسی طرح جب "کرم" کے لحاظ سے غور کرتے ہیں اور دوسرے اعمال سے اس کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسی ہستی کی گردش ہے جو (۱۲) بارہ قسم سے سرتاپا خلائی خلا ہے۔

بدھ کی تعلیمات جو اس نے زبانی طور پر دی تھیں اس وقت جمع نہیں ہو سکیں۔ اور یہ کام اس کی وفات کے چند صدیوں کے بعد ہوا اس بارے میں بدھ کے پیروؤں کے درمیان بہت ہی زبردست اور اہم اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ اس کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ بدھ نے اپنے پیروؤں کو جن اصولوں اور راہباز قواعد کے پابجانی کے لیے حکم دیا تھا اس کے بارے میں بہت زمانہ کے بعد اس کے شاگردوں اور ان کے شاگردوں کے درمیان بے حد اختلاف پیدا ہو گئے تھے۔ چنانچہ جب وشالی مجلس میں "وری جن" یا "واجی پکت" راہبوں کی رائے کے خلاف قطعی طور پر تصفیہ کر دیا گیا تھا تو خود ان لوگوں نے بھی اس تجویز کے خلاف احتجاج بلند کرنے ہوئے ایک دوسرے جلاس (مہاسنگھ) منعقد کیا۔ اور ان راہبانوں کے متعلق اپنی قطعی رائے کا اظہار کیا۔ اس وجہ سے ان لوگوں کو مہاسنگھی کہتے ہیں۔ ویسٹ لینف کے ترجمے سے معلوم ہوتا ہے کہ واسو متر کے مطابق "مہاسنگھی" (۳۰۰ ق۔ م میں الگ ہو گئے تھے اور (۱۰۰) سو سال کے بعد "ان کے کچھ اور فرقے دھرم میں آئے۔ اور اس کے بعد (۱۰۰) سوال میں دوسرے مذاہب پیدا ہوئے جن کے نام "پرگیا پتی دادی" چے ٹک، اور اپریشیل، آرشیشیل میں "تیرواد" یا ستھاور وار" مسلک جن نے وشالی مجلس کو منعقد کیا تھا اس کی ترقی پہلی اور دوسری ق۔ م میں ہوتی رہی۔ اس مسلک سے بھی بہت سے فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ تیردار کی اصل شاخ

دوسری صدی کے بعد ”ہیتو وادی“ یا ”سرواستو وادی“ کے مائل بتلایا گیا ہے۔ ہیش ڈیوڈ کے مطابق ”کتھاوتو“ کا شارح ششہ عیسوی میں ہوا ہے۔ اس نے ہندو کے دوسرے مذاہب کا بھی ذکر کیا ہے۔ لیکن ہمیں ان تمام بودھی مذاہب کا علم نہیں ہے۔ البتہ واسو متر (ششہ عیسوی) بعض مذاہب مثلاً ہاسنگک، لوکر نرطانی، ایک ویو حارک، اور سرواستو وادی۔ وغیرہ کا تصور اس وقت کرتا ہے۔ لیکن ان کتابوں میں فلسفیانہ مسائل کا اظہار بہت ہی کم ہوا ہے۔ اور زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ پھر بھی بعض مسائل کافی دل چسپ ہیں۔ مثلاً ہاسنگکوں کا خیال تھا کہ جسم چت یعنی نفس سے بھر پور ہے۔ اور ”پرگیا پتی وادی“ یہ تسلیم کرتے تھے کہ انسان میں کوئی قوت عالمہ نہیں ہے اور موت بے وقت نہیں آتی بلکہ خود انسان کے گزشتہ اعمال کا نتیجہ ہے۔ ”سرواستو وادی“ کا عقیدہ تھا کہ ہر ایک شے ایک وجود رکھتی ہے۔ یکتاوتو میں جن مباحث کا ذکر آیا ہے اس سے بھی ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مذاہب کے مسائل ایسے ہیں جن کو فلسفیانہ دل چسپی سے خالی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لیکن ایسے ذرائع نہیں ہیں کہ جن کی مدد سے ہم ان مذاہب کے فلسفے سے کافی طور پر واقفیت حاصل کر سکیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مذاہب جو بدھوت کے نام لیوا ہیں بہت زیادہ مختلف نظام فکر نہیں تھے۔ اور ان میں جو اختلاف ہے وہ کسی اعتقاد یا کسی رسم کے بارے میں ہے جو ان کے لیے دل چسپی کا باعث تھی۔ اگرچہ یہ بات ہمیں بالکل معمولی سی معلوم ہوتی ہے ایک بات یہ بھی ہے کہ ہم ان کے ادب سے واقف نہیں۔ اس لیے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان کے متعلق غیر واجبی قیاسات کرنے سے اجتناب کریں۔ بہر حال ان مذاہب کا کوئی اثر تاریخ فلسفہ ہند کے متاخر دور پر نہیں پڑتا ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کا تعلق ہندو فکر کے کسی نظام میں نہیں پایا جاتا ہے۔ صرف سرواستو وادی اس کے ساتھ ”سوتر ایک ٹیے بھاشک“ ”یوگا چار“ یا ”وگیان وادی“ اور ”مادیہ میک یا شونیہ وادی“ بدھوت کے ایسے خاص مذاہب ہیں جن کا براہ راست تعلق دوسرے نظامات فلسفہ کے ساتھ تھا۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ ان سے چھوٹے چھوٹے مختلف مذاہب مذکورہ بالا چار بڑے مشہور مذاہب میں شامل کیے گئے تھے۔ لیکن جو بدھ بدھوت کے مشہور سوتران تک، وئے بھاشک، یوگا چار اور مادیہ میک مذاہب نظامات ہندو فلسفہ کی نشوونما میں نہ درست اہمیت رکھتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تمام مواد کو فراہم کریں جو بدھ فکر کے ان نظامات کے متعلق جمع کیا جاسکتا ہے۔

جب ہندو علما بدھ کے اصولوں کا ذکر کرتے ہیں تو وہ عام طور پر اس لفظ سے اس کا اظہار کرتے ہیں کہ بدھ کے پیرو ”ایسا کہتے ہیں۔ لیکن انہیں وگیان وادی یا یوگا چاری یا شونیہ وادی نہیں کہتے۔“



اس سلسلہ میں یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ ایسی کوئی شہادت پیش نہیں کی جاسکتی جس سے معلوم ہو سکے کہ ہندو مصنفین ”تیر واد“ کے ان اصولوں سے واقف تھے۔ جن کا بیان پالی تصانیف میں ہوا ہے۔ اگرچہ وہ بھاشک اور سوتران ایک ایک دوسرے سے متعلق ہیں لیکن ان کا اختلاف جو ہندو فلاسفہ کی توجہ کا باعث ہوا وہ یہ ہے کہ اول الذکر کا خیال تھا کہ خارجی معروضات کا براہ راست ادراک ہوتا ہے جب کہ موخر الذکر کا خیال تھا کہ خارجی معروضات کا وجود ہمارے اختلافی علم سے حاصل ہوتا ہے۔ (ویدانت کلب نہ مضمون ۲۸۶) مگن رتن کہتا ہے کہ وہ بھاشک کا یہ خیال تھا کہ موجودات چار زمانے کی تھیں۔ زمانہ پیدائش، زمانہ حیات، زمانہ انحطاط اور زمانہ فنا۔ واسو جند و اپنی کتاب ”ابھی دھرم کوش“ میں کہتا ہے کہ وہ بھاشک خیال کرتے تھے کہ یہ قوتیں چار قسم کی ہیں جو اس یقینیت کے مستقل جوہر کے ساتھ اتصال پانے سے وجود میں آتی ہیں اور یہی عارضی ظہورات حیات ہیں۔ (ملاحظہ کیجیے پرنسپل سسٹمز کی کا ترجمہ ابھی دھرم کوش کاریکا مصنف یا سوتر باب پنجم - ۲۵)۔ پندگل میں بھی یہ خصوصیات ہیں۔ علم کی کوئی صورت نہیں ہے۔ وہ بھی انہیں شرائط سے اپنے ساتھ سر زمین کے ساتھ پیدا ہو جاتا ہے۔ مگن رتن کہتا ہے کہ سوتران ایک کے خیال کے مطابق روح کا وجود نہیں ہے۔ صرف پانچ اسکندھی ہیں۔ اور ان کا بھی تسخ ہوتا رہتا ہے۔ ماضی، مستقبل، آفاقی، وابستگی، آکاش اور پیدل محض نام ہیں۔ محض بیانات ہیں۔ محض تجریدات اور مظاہر ہیں۔ پندگل کوئی دوسرے ذرا۔ ازلی ابدی روح کہتے ہیں۔ خارجی اشیا کا ادراک کبھی براہ راست نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس حالت میں مستخرج ہوتی ہیں جن سے کہ اختلاف علم کی تشریح ہوتی ہیں۔ واضح احساسات سمجھ جوتے ہیں اور تمام مرکب اشیا عارضی ہیں۔ یہ رنگ، ذائقہ، بو، لمس اور احساس کے سالمات ہر لمحہ فنا ہوتے رہتے ہیں۔ الفاظ کے معنی اس لفظ کے مطلب کے علاوہ ہمیشہ دوسری چیزوں کے سلبیت پر دلالت کرتے ہیں۔ نجات یا وکش علم کے طرز عمل کے فنا کا نتیجہ ہے اور اس سلسلہ مراقبہ سے حاصل ہوتی ہے کہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے۔ (مگن رتن کی ترکہ مہیہ دیکھیں صفحہ ۲۶ - ۲۷)۔

بدھ فلسفہ میں بے حد دل چسپ جو مضمون ہے وہ تصور زمان ہے جو سوتران تک اور وہ بھاشک کا باہمی اختلاف ہے۔ ”ابھی دھرم کوش“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ وہ بھاشک اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر شے کا وجود ہے خواہ وہ ماضی میں ہو یا حال میں ہو یا مستقبل میں۔ لیکن سوتران تک وہ لوگ ہیں جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ وجود حال کے عناصر اور زمانہ ماضی کے ان عناصر کا ہے جن کا پھل ابھی تک نہیں ملا ہے۔ لیکن وہ مستقبل کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور ماضی کے ایسے وجود سے بھی انکار کرتے ہیں جن کا پھل



حاصل ہو چکا ہے۔ اس مذہب کی چار شاخیں ہیں جن کی نمائندگی دھرم ترات، گھوش، واسو متر اور بدھ دیونے کی ہے۔ دھرم ترات تسلیم کرتا ہے کہ جب کوئی غیر مختلف زمان میں داخل ہوتا ہے تو اس کا وجود بدل جاتا ہے لیکن اس کا جوہر قائم رہتا ہے۔ مثلاً دودھ دہی ہو جاتا ہے یا سونے کا ایک زیور لوٹ کر دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے لیکن جوہر حقیقت میں وہی رہتا ہے۔ گھوش کا خیال ہے کہ جب کوئی غیر مختلف اوقات میں محسوس ہوتا ہے تو ماضی کو باقی رکھتا ہے اور حال اور مستقبل سے جدا نہیں ہوتا۔ حال اگرچہ اپنی حالیہ صورت کو باقی رکھتا ہے مگر مکمل طور پر ماضی اور مستقبل کے پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کرتا۔ مثلاً ایک شخص جو ایک عورت پر فدا ہے وہ دوسری عورتوں سے عشق کرنے کی صلاحیت گم نہیں کرتا اگرچہ وہ دوسری عورتوں سے محبت نہیں کرتا ہے۔ واسو متر کا خیال ہے کہ کسی ہستی کو ماضی، حال اور مستقبل اس کی پیدا کرنے کی صلاحیت کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔ ایک مرتبہ پیدا کرنے کے بعد اس پیدائش کو روکنے کی صلاحیت اور ابھی پیدا کرنے کی ابتداء نہ ہونے کی صلاحیت سے بھی کہہ سکتے ہیں۔ بدھ دیو کا خیال ہے کہ جس طرح ایک عورت ماں، بہن، بیوی کہلاتی جاسکتی ہے اس طرح ایک ہی ہستی کو گزرے ہوئے زمانے یا آنے والے زمانے کے تعلق کی مطابقت سے حال، ماضی اور مستقبل کہہ سکتے ہیں۔ یہ تمام مذہب سرواستو دھرم ہیں کیونکہ یہ ایک عالم گیر وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن وئے بھاٹک واسو متر کے سوا ان سب کو ناقص سمجھتے ہیں۔ اس لئے دھرم ترات کی رائے میں تو پوشیدہ طور پر سانکیہ کے اصول کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اور گھوش کا تصور زمان تو، سقدر مبہم ہے کہ وہ وجود کی باہم موجودیت کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے اور فرض کرتا ہے کہ سب ایک ہی زمان ہے۔ اور بدھ دیو کی رائے بھی ایک ایسی ناممکن حیثیت رکھتی ہے جس سے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ تینوں زمانے باہم متحد ہیں اور آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہیں واسو متر سے اتفاق کرتے ہوئے وئے بھاٹک تسلیم کرتا ہے کہ زمان کا اختلاف درحقیقت کسی وجود کے ٹل کے فرق پر منحصر ہوتا ہے جب زمان واقعا وجود پذیر نہیں ہوا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مستقبل ہے جب پیدا کر رہی تو وہ موجود ہے یہی حال ہے اور جب پیدا کر کے خاموش ہو گیا تو وہ ماضی ہو جاتا ہے۔ ماضی اور مستقبل کا بھی ایسا ہی حقیقی وجود ہے جیسے کہ حال کا اس کا خیال ہے کہ اگر ماضی کوئی وجود نہ رکھتا تو وہ میرے علم کا معرض نہیں ہو سکتا۔ اور وہ اعمال جو گزشتہ زمان میں انجام پاتے ہیں ان کے اثرات حال میں ظہور پذیر نہیں ہو سکتے سو تران تک کا خیال ہے کہ وئے بھاٹک کا اصول درحقیقت ایسا اصول ہے کہ جس میں اگلی وجود کے محسوسانہ اصول کا ذکر ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مادہ تو وہی ایک

انی رہتا ہے جو ہمیشہ موجود رہتا ہے اور اسی سے ان میں زمانی اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اس کے خیال سے صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ قابلیت وجود کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ درحقیقت جو کچھ اختلاف ہے وہ وجود اور ظہور زمان میں ہے۔ وجود تو عدم سے ہستی میں آتے ہیں۔ ایک لمحہ کے لیے ہست ہوتے ہیں اور پھر معدوم ہو جاتے ہیں۔ دوسرے بھاشک کی رائے پر اس کا یہی القراض ہے کہ ماضی کو یہ سمجھنا کہ اس میں حال کو پیدا کرنے کی قابلیت ہے اس وجہ سے کہ ماضی اور حال میں کوئی فرق نہیں ہے اور دونوں پیدا کرنے کی کوشش میں قابلیت کا اظہار کرتے ہیں۔ اگر ہم ثانوی صلاحیتوں کے ذریعہ ماضی، حال اور مستقبل کی صلاحیت کے بارے میں کوئی امتیاز کریں تو اس کو مسلسل جاری رکھنا ہوگا اور اس طرح ہم ایک لامحدود استدلال دوانی میں پھنس جائیں گے۔ ہم جس طرح غیر موجود ہستیوں کو جان سکتے ہیں اسی طرح موجود ہستیوں کو بھی جان سکتے ہیں۔ لہذا ہمارا گذشتہ کا علم اس امر کی دلائل نہیں کرتا کہ وہ کوئی ایسی قابلیت صرف کر رہا ہے۔ اگر وجود اور استعداد میں فرق پیدا کیا جائے تو کیوں یہ استعداد کسی خاص وقت شروع ہوتی ہے اور دوسرے وقت ختم ہو جاتی ہے۔ یہ بھی ایک ناقابل تشریح امر ہوگا۔ اگر ایک ذریعہ یہ تسلیم کیا جائے کہ وجود اور استعداد میں اختلاف نہیں ہے تو ہم فوراً معلوم کر لیں گے کہ کہیں زمان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ استعداد کا وجود ہے۔ بلکہ وجود۔ استعداد اور زمان سب کے سب ایک ہی شے ہیں۔ جب ہم کسی گزرتی ہوئی شے کو یاد کرتے ہیں تو ہم اس سے واقف نہیں ہوتے کہ وہ ماضی میں تھی بلکہ ہم اس سے اس طرح واقف ہوتے ہیں کہ وہ حال میں تھی۔ اور ہم جذبات ماضیہ پر بھی التفات نہیں کرتے جیسا کہ دوسرے بھاشک کا خیال ہے بلکہ جذبات ماضیہ کا کچھ بچا کچھ ہوا حصہ چھوڑ دیتے ہیں جو زمان حال کے جدید بات کے علل بنتے ہیں۔

اب ہم ابھی اصرار کوشش میں بیان کئے ہوئے روح کے وجود کے متعلق "وات سی پتر یوں" اور "مردا ستوں وادیوں" کے تھوڑے اختلاف پر نظر ڈالیں گے جس کو واسو بندھو نے تحریر کیا ہے۔ روح کی ہستی کے خلاف واسو بندھو کا یہ استدلال ہے کہ اگرچہ صحیح ہے کہ ادراک کو متعین کرنے والے علل حسن آلات ہیں۔ لیکن کسی ایسی علت کا وجود نہیں جس سے روح کا وجود جو با مستخرج کیا جاسکے۔ اگر کوئی روح واقعی موجود ہے تو وہ ضرور اپنا ایک جوہر رکھے گی اور وہ شخصی حیات کے عناصر سے مختلف ہوگی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی ایسی ہستی ہے جس کی کوئی علت نہ ہو اور جزائی اور غیر متغیر ہو تو وہ عمل استعداد سے بالکل خالی ہوگی جس سے اس کا وجود متعین اور ثابت ہو سکے۔ پس روح کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ عالم عام روح کے مطابق اس کا ایک برائے نام وجود ہے۔ درحقیقت روح کا



کہیں کوئی وجود نہیں۔ لیکن شخصی حیات کے عناصر موجود ہیں۔ ”وات کی پتہ“ مذہب کا خیال ہے کہ جس طرح ہم الگ کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایسی ہی ہے جیسے لکڑی یا اس سے مختلف ہے۔ لیکن پھر بھی وہ اس سے الگ ہے۔ پس روح ایک فرد (پند گل) ہے جس کا ایک الگ وجود ہے اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخصی حیات کے عناصر سے بالکل مختلف ہے یا ویسی ہی ہے۔ روح کی ہستی ہے لیکن شخصی حیات کے عناصر سے مشروط ہے۔ اس سے زیادہ اس کے بارے میں اور کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ جہاں کہیں فطرت ہے وہاں فاعل کا ہونا بھی لازمی ہے (مثلاً دیودت چلتا ہے)۔ ہوش مند ہونا یا صاحب شعور ہونا بھی ایک طرح کا فعل ہے اس لیے شعور کہنے والے ایک فاعل کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اس کا جواب داسو بندھو دیتا ہے کہ (ایک شخص کا نام) دیودت سے کسی ایک وحدت کا اظہار نہیں ہوتا ”یہ تو زندگی میں عکس ڈالنے والا صرف زمانی قوتوں کا غیر شکستہ تسلسل ہے۔ جس کے متعلق عام لوگ یقین کرتے ہیں کہ وہ ایک وحدت ہے اور اس کو دیودت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کا خیال کہ دیودت حرکت کرتا ہے۔ مشروط ہے اور یہ خود ان کے تجربہ کی تمثیل پر مبنی ہے۔ لیکن ان کا تسلسل حیات ایک مقام سے دوسرے مقام تک ہمیشہ حرکت کرنے پر مشتمل ہے۔ یہ حرکت اگرچہ ایک مستقل وجود کے ساتھ تعلق رکھتی ہے لیکن پھر بھی وہ مختلف مقامات پر نئی پیدائشوں کا ایک سلسلہ ہے جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ ”آگ حرکت کرتی ہے“ ”آواز پھیلتی ہے“۔ اس مفہوم میں کہ یہ نئے مقامات پر نئی پیدائشوں کی پیہم روانی ہے۔ اسی طرح وہ نوٹ یہ بھی کہتے ہیں کہ ”دیودت ادراک کرتا ہے“ نا کہ اس واقعہ کا اظہار ہو سکے کہ ایک ادراک حالیہ لحظہ میں واقع ہو رہا ہے جس کا سبب ماضی کے لحظوں میں ہے۔ یہ زمانہ ماضی کے لحظے بہت قریب تعلق میں آگے دیودت نام سے موسوم ہوتے ہیں۔“

اب رہا حائط کا مسئلہ تو اس بارے میں بھی کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ اس لیے کہ شعور شروع سے آخر تک ایک ہونے کی وجہ سے وہ اپنی یادداشتوں کو وقوع میں لاتا ہے۔ اور اس کا تعلق چند شرائط کے ساتھ ہو اور جسمانی تکلیفیں اور شدید جذبات کی طرح تو جہ پھرنے والے عناصر موجود نہ ہوں تو یاد کی ہوئی اشیاء کا علم گزشتہ علم ہوتا ہے۔ حافظہ کے مظاہرات کے لیے کسی عاقل کی ضرورت نہیں ہے۔ اور کسی چیز کی یاد آنے کی علت تو ذہن کی ایک مناسب حالت ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں، تبہ جب پیدائش کے قصے سناتا تھا کہ کسی خاص زندگی میں وہ خود کیا سمجھتا تو اس کا صرف یہ مطلب ہوتا تھا کہ اس کا ماضی اور حال بالکل ایک ہیں اور ان ہی لمحات کے



وجودوں کے سلسلہ میں جس طرح ہم کہتے ہیں کہ "آگ جو دہاں چیزوں کو جلاتی ہے" یہاں تک پہنچ گئی ہے تو اب جاتے ہیں کہ آگ کوئی دھندلوں میں بالکل ایک نہیں کہلاتی جاسکتی۔ لیکن ہم اس بات کو نظر انداز کر کے بھی کہتے ہیں کہ یہی آگ ہے اور جس طرح ہم ایک شخص کو اسی طرح کے بیان سے معلوم کرتے ہیں کہ وہ "باعزت انسان ہے۔ اس کا یہ نام ہے۔ اس ذات کا ہے" اس خاندان کا ہے، اس کی عمر وہ ہے، "ایسی غذا کھاتا ہے۔ ایسی چیزوں میں سکھ دیکھ محسوس کرتا ہے۔ اور اپنی زندگی بسر کرنے کے بعد وہ مرحلے گا کیونکہ وہ ایک غلط عمر تک پہنچ گیا ہوگا۔ صرف اس قدر بیان کی حد تک تو سمجھ میں آتا ہے لیکن ہمیں اس شخص کی راست واقفیت نہیں ہوتی۔ جو کچھ ادراک ہوتا ہے وہ محض چند احساسات، تاثرات اور تشانات کے خارجی عناصر کا ہوتا ہے۔ اور یہ واقعات ماضی میں گزرے ہوئے زمانہ پر ایک دباؤ ڈالتے ہیں۔ پس یہ انسانی فرد صرف ایک فریب ہے اور محض وجود برائے نام ہے۔ بیان کرنے کے قابل تو ہے لیکن اس سے واقفیت حاصل نہیں ہوتی۔ یہ نہ تو حواس سے گرفت میں آسکتا ہے۔ نہ خاص عقل کا فعل اس تک پہنچ سکتا ہے۔ اور جب ہم کسی دوسرے موضوع کی تمیہلوں سے اس امر کی تحقیق کرتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے۔ پس جب کبھی ہم کسی اسم نکرہ کا نام لیتے ہیں مثلاً دودھ۔ تو ہم غلطی سے یہ تصور کرتے ہیں کہ وہ دودھ کی ہستی ہے۔ لیکن درحقیقت جو چیز ہے وہ تو عارضی رنگ اور ذائقہ ہے جو مصنوعی طور پر دودھ میں متحد ہو گئے ہیں جس طرح خاص پانی، رنگ، بو، ذائقہ کے باہم متحد ہو جانے سے دودھ وجود میں آتا ہے۔ اس طرح فرد سے مراد ایک اسم مشترک یا اسم علم ہے جس میں مختلف عناصر کی ترکیب ہوتی ہے۔ بدھ نے اس سوال کا جواب کا تشفی بخش تعریف کرنے سے قطعی انکار کر دیا تھا کہ زندہ وجود کا کوئی تعلق جسم کے ساتھ ہے یا نہیں اور یہ دونوں بالکل ایک ہی ہیں یا نہیں۔ اسی لئے کہ کوئی زندہ وجود کی ہستی کا انکار نہیں کیا۔ کیونکہ اس صورت میں سوال کرنے والا یہ خیال کر سکتا تھا کہ حیات کے عناصر کے تسلسل کا بھی انکار کیا گیا ہے۔ درحقیقت "زندہ وجود" صرف ایک وصفی نام ہے جو مسلسل تغیر پذیر عناصر کے لیے رکھا گیا ہے "اودیا" کے بارے میں خیال ہے کہ وہ غلطی سلسلے کی زنجیر کی کڑی نہیں ہے۔ یہ کسی خاص فرد کی لاعلمی نہیں ہے بلکہ یہ "موہ" یا فریب سے مشابہت رکھتی ہے اور یہ حقیقت غیر اودی دھروں کی آخری حیثیت کا اظہار کرتی ہے۔ اور یا سنسکار کے ذریعہ نام روپ کو پیدا کرتی ہے لیکن یہ اس شخص کی موجودہ حیات کی اودیا لاعلمی نہیں ہے بلکہ وہ حیات ماضی کی اودیا ہے جو موجودہ حیات کے نتائج کے طور پر ہے۔

علت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ جب وہ محلول کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے تو اپنا نام بدل دیتی ہے۔ مثلاً مٹی کی جب مٹی بن جاتی ہے تو مٹی نہیں بلکہ مٹی کہلاتی ہے۔ سروا ستروادی علت اور معلول

کے درمیان ہم وقتی کو قبول کرتے ہیں۔ لیکن صرف مرکب اشیا کی صورت میں یا مادی اور غیر مادی اشیا کے تقاطع کی صورت میں۔ دگیان۔ یا شعور کی بنیاد مستقل تصور کی جاتی ہے۔ اور پانچ حاسوں کے مجموعہ کو ادراک کرنے والا کہا جاتا ہے۔ یہ باور رکھنا چاہیے کہ حالتے جو عموماً مادی ہیں اس لیے ان کی ایک مستقل بنیاد ہے اور اس لیے ان کے مجموعہ کی بھی ایک بنیاد ہے جو اس سے تشکیل پایا ہے۔ وہ شریفانہ آئینہ راستے جو اس حالت کو بچاتے ہیں کچھ صحیح طرز خیال، نیک تمنائیں، سچی بات چیت، صائب کردار، جائز روزی، اصل کوشش، حقیقی فکر، اور حقیقی کمال مسرت پر۔

ہنسیان کا لفظ تیروان کے مذہب میں حوالہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اور اس کا مقابلہ مہایانی مذہب سے کیا جاتا ہے۔ مشہور میں اسٹک اپنی کتاب "مہایان سوتر" انکار نہیں ہنسیان اور مہایان مذہب میں یہ نقطہ تھلا ہے کہ مذہب کی آخری غایت۔ تعلیم، تحقیق، سچی، تحقیق اور مدت کے نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو ہنسیان کا مقام مہایان کی نسبت چھوٹا اور نیچا درجہ رکھتا ہے۔ اس لیے اس کو ہنسیان کہا گیا تاہم ہنسیان اور مہایان میں یہ اختلاف ہے کہ ہنسیان کے پیرو کہتے ہیں کہ اپنی نجات یا فردان حاصل کرنا ہی خیر مطلق ہے۔ لیکن مہایان کے نزدیک اپنی نجات نہیں بلکہ تمام مخلوق کی نجات ضروری ہے۔ اس لحاظ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف اپنی ہی نجات چاہنا ایک دانا ہے۔ اس لیے جو ہدایات اور تعلیم اس کے فرقے کے پیروؤں نے حاصل کیں یا جو ریاضتیں انھوں نے انجام دیں۔ اور ان سے جو کچھ بھی نتائج برآمد ہوئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مہایانی فرقے سے ادنا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہنسیانی پیرو کا کام بہت تھوڑا ہے کیونکہ اس کو صرف اپنی نجات حاصل کرنی ہے اور یہ ایک محدود مدت میں ممکن ہے۔ لیکن مہایانی ایک لامحدود زمانہ تک کام کرتا رہے گا تاکہ اس کی مدد سے تمام مخلوق کی نجات حاصل کرے۔ پس ہنسیان کے حامی کے لیے تھوڑا سا وقت درکار ہے۔ اور اس نقطہ نظر سے بھی ہنسیان ادنا ہے یہ امر دونوں مذاہب کے طریقوں کا اہم اختلاف ضرور ہے۔ لیکن فلسفیانہ نقطہ نظر سے اس کی کچھ بھی اہمیت نہیں ہے۔ البتہ مہایانی کی ایک دوسری خصوصیت ہے کہ اس کے نزدیک تمام اشیا غیر لازمی اور غیر تعریفی کیفیت رکھتی ہیں اور ان کی تہ میں خلا ہے۔ اس کے برعکس ہنسیانی پیرو اشیا کو صرف عارضی سمجھتے ہیں۔ اور اس سے زیادہ اس پر غور نہیں کرتے۔ یہ ایک فلسفیانہ اختلاف ہے۔ بعض وقت غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ناگارجن نے شوینہ واد۔ (تمام مظاہر کی بے جوہریت یا خلائیات) کے اصول کو عام کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مہایانی سوتر خود اس اصول کو بیان کرتے ہیں یا اس کا حوالہ دیتے ہیں مگر ہم چند سوتروں کا مطالعہ کریں تو ان میں ایسے اصول دستیاب ہوتے ہیں جو غالباً ناگارجن سے قبل کے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس نے اس کی تشریح کی ہے اور اس کی حمایت میں پختہ ہندو



مقویاتی استدلال کو صرف کیا ہے اور اس اصول کو صداقت مطلقہ کے طور پر قبول کیا ہے۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مذہب جس سے مخاطب ہو کر سمجھوتی ہوتا ہے کہ دردنا (احساس) سنگنا (تصورات) اور سنسکار (ترتیب) سب کے سب مایا (فریب) ہیں۔ ہر شے کا سب سے اعلیٰ علم غلام مطلق سے مختلف نہیں ہے۔ پس نہ کوئی حقیقت ہے نہ کوئی عمل ہے بلکہ فنا ہی فنا ہے۔ صداقت زندگی ہے نہ ماضی بلکہ خلائے مطلق ہے اس لیے رشی کی یہ کوشش ہونی چاہیے کہ وہ اپنے کو اس حالت میں رکھے اور کل اشیاء کو غلام سمجھے۔ رشی (بدھی ستو) کا یہ کام ہے کہ وہ تمام نیکیوں سے متبہف آو۔ مثلاً سخاوت، نیک سیرت، صبر، شانتی، شجاعت، طاقت، مراقبہ وغیرہ۔ رشی کا فرض ہے کہ وہ مصمم ارادہ کر لے کہ وہ نردان حاصل کرنے کے لیے بے شمار روجوں کی امداد کرے گا۔ درحقیقت موجودات کا وجود نہیں ہے، قید نہیں ہے، نجات نہیں ہے۔ رشی کا فرض ہے کہ وہ ان امور سے بخوبی وقف ہو لیکن وہ اس اعلیٰ صداقت سے خوف زدہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے حصول کے لیے ایسا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ تمام چیزیں دھوکا ہی دھوکا ہیں، نجات بھی فریب ہے، قید بھی فریب ہے، رشی کا عمل اس کی قوت خیال پر دار و مدار رکھتا ہے۔ اگرچہ حقیقت تو یہ ہے کہ نہ کوئی ایسا شخص ہے جو نجات حاصل کرے اور نہ کوئی ایسا شخص ہے جو اس کے حصول میں اس کی مدد کر سکے۔ تمام مظاہر کی حقیقت فنا ہی فنا ہے۔

مہائیانی اصول کی ترقی دو شاخوں میں ہوئی ہے۔ یعنی شونیہ وادی یا مادھیریک اور دیگیاں وادیان دونوں کے مابین جو اختلاف ہے وہ اسی نہیں ہے بلکہ صرف طریقہ عمل کا ہے (نظریہ یہ ہے کہ صرف شعور کے مظاہر کی صورت یا شکل ہے) دونوں مذاہب میں یہ امر مسلمہ ہے کہ ہر چیز صداقت نہیں ہے اور ہر شے متغیر ہے۔ جس کی تمثیل خواب یا جادو سے دی جاسکتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ شونیہ واد کے نزدیک تمام مظاہر ناقابل توحید ہیں لیکن دیگیاں وادی اپنے التباس سے بے آغاز بنیادی تصورات یا من کی جبلتوں کے نظریہ کے ذریعہ شعور کے مظاہر کی تعریف کو ممکن سمجھتے ہیں راجہ پی پتے ہیں۔

دیگیاں وادیانے نمود کی صورت کا سب سے بڑا استاد شوگو گوش معلوم ہوتا ہے۔ اس کے فلسفہ کو "تمرتا" یا "وہ ہونے کی کیفیت" کا نسخہ کہا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ روح میں لا پہلوؤں کا ایسا کیا جاسکتا ہے۔ ایک تو "وہ ہونے کی کیفیت" یعنی (بھوت تمرتتا)۔ اور دوسرے پیدائش اور موت کا چکر (سنسار)۔ "بھوت تمرتتا" کا مفہوم یہ ہے کہ روح تمام اشیاء کی مجموعی وحدت ہے۔ اس کی اصلی فطرت غیر مخلوق اور خالق ہے۔ تمام اشیاء صرف گذشتہ زندگیوں کے تجربے کی شوری حائل کی غیر ابتدائی علامتوں کے مسبب الطریت کی صورتوں میں نظر آتی ہیں۔ مگر



ہم ان تجربات انہی کی خواہشات پر غالب آجائیں تو ان ضرورت کی علامتیں غائب ہو جاتیں گی اور دنیا کی خارجی اشیاء کا کوئی نشان باقی نہ رہے گا۔ تمام اشیاء اپنی قدرت میں ناقابل تشریح ہیں۔ اور زمان کا کوئی نام رکھا جاسکتا ہے نہ کسی صورت میں یہ مناسب طور پر ظاہر ہو سکتی ہیں۔ وہ تو مطلق یکسانیت سے متصف ہیں۔ وہ فنا اور تحلیل کے تحت نہیں ہیں۔ اور علاوہ روح کے وہ اور کچھ نہیں ہیں۔ اس کو موت سمجھ سکتے ہیں نہ اس کی کوئی خاصیت ہے اور نہ ایسی کوئی چیز ہے جس سے ہم اس کو بیان کر سکیں۔ جون ہی کہ مجموعی ہستی کا ہم ذکر کریں یا خیال کریں تو نہ تو وہ اس موقع پر موجود ہوتا ہے جس کا ذکر کیا کیا ہو نہ وہ جس کا خیال کیا گیا ہے۔ نہ وہ فکر ہے نہ وہ جس کے بارے میں فکر کی جائے۔ نہ بموت متمم تا وجود ہے نہ غیر وجود۔ نہ یک وقت وجود اور غیر وجود دونوں ہی۔ وہ نہ کثرت ہے نہ وحدت ہے۔ نہ کلام وحدت و کثرت اور یک دم نہ وحدت نہ کثرت۔ وہ اس مفہوم میں سببی تصور ہے کہ وہ تمام کے مادہ ہے جو مشروط ہے اور پھر بھی اس کو ایجابی تصور اس مفہوم میں کہہ سکتے ہیں کہ اس میں سب کچھ داخل ہے۔ وہ کسی خصوصیت یا امتیاز سے تصور میں نہیں آسکتا۔ محدود مظاہر کے محدود سلسلے کے فہم کے تعلق مقولات کے پرے جانے سے ہی ہمہی کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ اور تمام مخلوقات کے شعور سے اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس اس لحاظ سے ہم اس کو نفی یا "شونیتا" کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو خود موضوعی لحاظ سے وجود نہیں رکھتا ہے کہ نفی "شونیتا" بھی خود اپنی قدرت میں خلا ہے۔ نہ تو وہ کو مستقل وجود ہے جس کی نفی کی جائے اور نہ وہ ایک مستقل وجود ہے جو نفی کیا جاتا ہے وہ تو حاکم روح ہے جس کا اظہار ذاتی، مستقل اور غیر متغیر کے طور پر ہوتا ہے۔ اور جو سب کو اپنے اندر سبائیتی ہے۔ اس لحاظ سے اس کو ایجابی کہتے ہیں اگرچہ اس میں کوئی ایجابی علامت نہیں ہے اس لیے کہ تخلیقی جبلت حافظہ کے تفصیری فکر کی پیداوار نہیں ہے۔ اور وحدت یعنی بھوت متمم کو سمجھنے کا واحد راستہ تفصیری تخلیقوں سے اور اجانے سے حاصل ہوتا ہے۔

سنسار یا پیدائش اور موت کے طور پر جو روح ہے وہ تھاگت گریہ یعنی آخری حقیقت کے پردہ میں سے برآمد ہوتی ہے۔ لیکن فانی اور غیر فانی دونوں یک دوسرے سے تقریباً منطبق ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ عین منطبق نہیں ہیں تاہم ان میں کوئی بھی نہیں ہے۔ پس روح خود ایجابی صورت سے جب سببی پہلو اختیار کرتی ہے تو وہ تمام تر قائم رکھنے والا نفس (آء وگیان) کہلاتی ہیں۔ اس کے دو اہم اصول ہیں۔ (۱) روشن خیال۔ (۲) غیر روشن خیال۔ جب یہ روشن خیالی ابتدائی جبلت تخلیقی حاکم (سمرتی) کے نقایص سے آزاد ہوتی ہے تو وہی نفس کا کمال ہے۔ وہ سب کی تہ میں پہنچتی ہے

اور زندگی کی آخری بنیاد کے طور پر سب کی وحدت ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہمارے شعور کا آغاز اس حقیقت سے ہوتا ہے تو یہ خیال کرنا چاہیے کہ شعور کا کوئی حقیقی ماخذ ہے۔ کیونکہ یہ ایک ظاہری وجود ہے جو بعض فرضی حافظہ (سمرتی) کے اثر سے صرف ادراک کرنے والے کی تخیلی تخلیق ہے۔ عام طور پر لوگ نور علم سے غروم ہیں۔ اس لیے کہ جہالت (اوریا) ازل سے لے کر طاری ہے۔ اور مستقل سلسلہ والا پریشان حافظہ جہالت کے طور پر کام کرتا رہتا ہے۔ جن سے انہیں کبھی نجات حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن جب بعد اس پریشان حافظہ سے رہائی پاتے ہیں تو انہیں علم ہوتا ہے کہ تمام احوال نفس اور ان کا تغیر و تبدل کبھی حقیقت نہیں رکھتے ہیں اور چونکہ وہ خود کوئی وجود نہیں رکھتے اس لیے وہ روح کے ساتھ نہ مکانی نسبت رکھتے ہیں نہ زمانی۔

یہ اعلیٰ روشن خیالی ہمارے بگڑے ہوئے منظمی تجربہ میں ناقص طور پر گیان اور کرم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ گیان سے ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی دھرم کی ہستی ہوتی طاقت سے خود کو خدا سے وابستہ رکھتا ہے اور درہرم کے مطابق اس سے مستحسن اعمال سرزد ہوتے ہیں تو نفس جو پیدائش اور موت کے دامن سے پٹا رہتا ہے فنا ہو جاتا ہے اور شعور کے ارتقائی طریقے بھی فنا ہو جاتے ہیں اور ذہن کا خالص اصلی گیان خود بخود ظاہر ہو جاتا ہے۔ اگرچہ شعور کے تمام احوال محض جہالت کی پیداوار ہیں۔ لیکن جہالت کی اصلی فطرت یہ ہے کہ وہ علم سے تطابق رکھتی ہے اور نہیں بھی رکھتی ہے۔ جہالت قابل فنا بھی ہے اور ناقابل فنا بھی ہے۔ اس کی مثال ہم سمندر کے پانی اور اس کی لہروں سے دیتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ پانی لہروں کے مطابق ہے بھی اور نہیں بھی۔ ہو پانی میں شامل ہو کر اس کو لہروں میں بدل دیتی ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے۔ اور جب ہوا رکتی ہے تو لہروں کی حرکت کم ہو جاتی ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے۔ اس طرح تمام مخلوقات کا نفس جو اپنی نوعیت میں پاک و صاف ہے جبر اور جہالت (اور دیا) کی ہوا سے متحرک کیا جاتا ہے تو ذہنیت کی لہر اس کی صورت کو ظاہر کر سکتی ہیں۔ نفس۔ جہالت اور ذہنیت تینوں کوئی وجود نہیں رکھتے۔ زوہاں وحدت ہے نہ کثرت۔ جب جہالت معدوم ہوتی ہے تو بیدار ذہنیت پر سکون ہوتی ہے۔ اور عقلی چھیڑ چھاڑ سے محفوظ رہتی ہے۔ صداقت یا روشن خیالی نسبت کے کسی انداز یا روش خیال کی ظاہری علامتوں سے قطعاً ناقابل تھوہل ہے۔ تمام واقعات منظر عام کے نور میں منعکس ہوتے ہیں۔ اس طرح کہ زندہ اس کے پاس سے گزرتے ہیں نہ اس میں غل جاتے ہیں۔ نہ غائب یا فنا ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ اثری تعلقی اور نفسی مزاحمت سے ہمیشہ کے لیے منقطع ہو جاتے ہیں۔ یہ احوال پیدائش سے لے کر موت تک ساتھ رہتے ہیں۔ کیونکہ نفس دائماً نفاک و صاف۔ غیر منظر



اھد پر سکون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ متغیر بھی ہوتا ہے اور جہاں حالات موافق ہوں وہاں خود کا اظہار تمتہ تا کی صورت میں کرتا ہے۔ اور دوسری صورتوں میں بھی جلوہ گر ہوتا ہے تاکہ ساری بحسب حق کو اس امر کی ترغیب دی جائے کہ اس کے وسیلہ سے نیکی کی تکمیل ہو۔

جہالت علم کی طرح قیاساً اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی ہے۔ لیکن ہم علم کے تقابل سے قیاساً جہالت کو بیان کرتے ہیں۔ اور جہالت کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ وہ عدم وجود رکھتا ہے۔ اس طرح حقیقی علم اپنی اہمیت کھودیتا ہے۔ علم اور جہالت کے باہم تعلقات میں امتیاز ہے۔ جہالت کا ظہور تین طریقوں سے ہوتا ہے (۱) جاہلانہ فعل سے منظر نفس ہوتا ہے جس سے دکھ پیدا ہوتا ہے (۲) انایت یا ادراک کرنے والے کے ظہور کے ذریعہ سے (۳) تخلیق عالم خارجی کے ذریعہ سے جو ادراک کرنے والے سے آزاد وجود نہیں رکھتا۔ فیر حقیقی عالم خارجی پر منحصر جو قسم کے مظاہر ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا مظہر عقل (حساس) ہے جو عامی غائبی سے متاثر ہوتا ہے۔ اس طرح نفس کو شعور ہوتا ہے کہ خوش گوار اور ناگوار کے درمیان فرق ہے۔ دوسرا مظہر تسلسل ہے۔ ہم کی پیروی میں حافظہ احساسات کی یاد کو موعی احوال کے دور تسلسل میں محفوظ رکھتا ہے خواہ وہ خوش گوار ہوں یا ناگوار۔ تیسرا مظہر لٹٹا یا پیوستہ ہونا ہے۔ اس سے خوش گوار اور ناگوار احساسات کے تحفظ و تسلسل سے پیوستہ ہونے کی خواہش ظاہر ہوتی ہے۔ چوتھا مظہر صورت اور نام سے لگا دہ ہے جس کے ذریعہ سے نفس تمام ناموں کو جو ہر بنا دیتا ہے جن کے ذریعہ تمام اشیاء کی تعریف کی جاتی ہے۔ پانچواں مظہر افعال (کرم) کا انجام دینا ہے۔ اور ناموں کے تعلق کے سبب مختلف قسم کے افعال پیدا ہوتے ہیں جو انفرادیت کو پیدا کرنے والے ہوتے ہیں۔ چھٹا مظہر مصیبت ہے جو افعال کی زنجیر کا سبب ہے۔ مصیبت فعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس خود کو الجھا ہوا پاتا ہے۔ اور اس کو محسوس ہوتا ہے کہ اس کی آزادی گھٹادی گئی ہے۔ اس طرح یہ سب مظاہر اور دیا سے پیدا ہوتے ہیں۔ صداقت اور لودیا کے درمیان ایک خاص یحیثیت کی نسبت ہے۔ مٹی کے برتنوں کی مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تمام ایک ہی قسم کی مٹی سے بنے ہوئے ہیں۔ اس طرح علم و جہالت اور ان کی مختلف صورتیں ایک ہی وجود سے ظہور میں آتی ہیں۔ پس بھروسہ کی تعلیم یہ ہے کہ تمام وجود ازل سے نردان میں ہمیشہ قائم ہے (اودیا) جہالت کے چھوٹنے سے اس وجودی صداقت کی صورتیں ظہور میں آتی ہیں۔

سب کچھ ملحوظ رکھنے والے میں جہالت ظاہر ہوتی ہے اور جہالت کے باعث وہ سب کچھ شعور ہو جاتا ہے جو دیکھتا ہے اور ظاہر کرتا ہے اور خارجی دنیا کو معلوم کرتا ہے اور جو ہمیشہ تخصیص کرتا رہتا



ہے۔ یہی انانیت (من) ہے۔ عمل کے مختلف طریقوں کے مطابق انانیت کے پانچ مختلف نام ہیں۔ پہلا نام ہے "کرم و گیان" یا فعلی شعور۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جہالت سے یہ غیر روشن خیال نفس مضطرب (بیدار) ہوتا ہے۔ دوسرا نام ترقی پذیر شعور (پرورنی و گیان) ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب نفس میں اضطراب ہو تو ایک نئے نمودار ہوتی ہے جو خارجی عالم کو دیکھتی ہے۔ تیسرا نام استحضاری شعور ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ انانیت عالم خارجی کو مستحضر کرتی ہے۔ جس طرح سب صورتیں ایک میں صاف نظر آتی ہیں وہی کیفیت استحضاری شعور کی بھی ہے۔ چوتھا نام تھقیص شعور ہے جو ایک اور ناپاک مختلف اشیاء میں تفرک کرتا ہے۔ پانچواں نام شعور تسلسل ہے جس میں مسلسل توجہ کی جاتی ہے اور من سب تجربات کو محفوظ رکھتا ہے۔ اور زائر گزشتہ میں گئے ہوئے اچھے برے کرموں کو زنا کرتا ہے نہ گم کرتا ہے۔ اور جن کی مکافات خواہ پیرالم ہوں یا خوش گوار ہوں، حال میں ہوں یا مستقبل میں ہوں ان کی تکمیل سے عاجز نہیں ہوتا۔ اس کے سوا وہ غیر شعوری طور پر اشیاء کو یاد کرتا رہتا ہے اور تخیل میں پیش بینی کرتا ہے کہ بہت سے امور آئندہ میں آئیں گے۔ اس طرح تینوں طبقہ احساس طبقہ جسمانی حیات اور طبقہ غیر مادی نفس کے اہل ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں پس ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ تمام اشیاء اور احوال جن کا تعلق عالم خارجی سے ہے اور جو صرف جہالت (اوریا) اور حافظہ (سمرتی) سے قائم ہیں۔ ان سے ان کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ جس طرح صورتیں جو آئینہ میں نظر آتی ہیں وہ عکس ہوتی ہیں۔ وہ صرف طبقہ میں کی تصویریت سے پیدا ہوتی ہیں۔ جب کہ جن میں اضطراب ہو تو چیزیں کثرت سے پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن جب نفس پرسکون ہوتا ہے تو اشیاء کی کثرت غائب رہتی ہے۔ پس انانیت کے شعور سے مراد وہ نادان نفس ہے جو اپنے مسلسل شعور سے "میں ہوں" غیر میں" کے تصور سے چپک جاتا ہے۔ اور جس معروضات کی فطرت کو سمجھنے میں غلطی کرتا ہے۔ انانیت کے شعور کو تفریقی شعور بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کی پرورش تعصبات عقلی و جذباتی کے اثرات سے ہوتی ہے۔ پس ہم عالم خارجی کے بارے میں یقین کرتے ہیں جو حافظہ کی سپیدائش ہے اور نفس اس احوال کیسانیت (سمتا) سے فاضل ہو جاتا ہے جو تمام اشیاء کی سرشت میں موجود ہے کہ وہ سب واحد ہیں اور کامل طور پر پرسکون اور پرمٹانیت ہیں ان سے کسی قسم کے ٹکون پڑ نہیں سکتا۔

جہالت سنسار کے وجود کی دلیل ہے۔ جب یہ فنا ہو جاتی ہے تو اس کے احوال یعنی عالم ظاہری بھی فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ نفس کی فنا نہیں ہے بلکہ صرف نفسی انداز کی فنا ہے۔ اور وہ ایک ایسا مکان سمندر کی طرح پرسکون ہو جاتا ہے جب کہ وہ ہوائیں جو اس میں اضطراب پیدا کرتی تھیں اسی ہیں

لہریں پیدا ہوتی ہیں فنا ہو جاتی ہیں۔

اودیا (جہالت) کرم (گیان) (فعل شعور) یعنی (موضوعی نفس)۔ دشنے (یعنی عالم خارجی جو اس سے مستغیر ہوتا ہے) اور تہمتہ کے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے اشوگھوش کہتا ہے کہ ان عناصر کی صورت ہے کہ گویا وہ آپس میں ایک دوسرے کو خوشبو بہہ پہنچاتے ہیں۔ اس خوشبو سے اس کی مراد یہ ہے کہ جب ہم کپڑے پہنتے ہیں تو ان کی کوئی خوشبو نہیں ہوتی اور وہ خوش گوار محسوس نہیں ہوتے اور جب ان کپڑوں میں عطر لگایا جاتا ہے تو وہ خوشبو سے عطر ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح تہمتہ یا خالص دھرم ہے جو تمام غلطیوں سے پاک ہے۔ لیکن جہالت کی قوت اس میں ایک بڑھ کر دیتی ہے جہالت کی پاکیزگی سے کسی قسم کا تعلق نہیں۔ اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ اس کی ہستی پاکیزگی کا کام انجام دیتی ہے کیونکہ اس کے ایک حلقے سے اس سے متعلق ہو کر جہالت ظلم ناپاکی کی صورتوں کی دلیل بن جاتی ہے۔ اصل جہالت تہمتہ کو پاکیزگی سے اور ہماری معاشرت کو پیدا کرتی ہے اور یہ سب بڑی جہالت کو مضحکہ خیز ہے۔

اس طرح اگلے یونٹ تک ہم پہنچانے سے صداقت کے بارے میں غلطی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس غلط فہمی کے باعث موضوعیت کا ایک عالم خارجی دکھائی دیتا ہے۔ مزید برآں قوت حافظہ کی خوشبو سے انفرادیت کے مختلف اظہار پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان کے تعلق سے بہت سے افعال انجام پاتے ہیں۔ جہالتی اور نفس معیبت اس کا نتیجہ ہیں جنہیں ہم برداشت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ”وہ ہونے کی کیفیت“ جہالت کو مہمکاتی ہے اور اسی سے موضوعی طور پر سیدائش اور موت کی معیبت نفرت انجیز معلوم ہونے لگتی ہے اور انسان نروان کی برکت تلاش کرتا ہے اور یہ تمنا اور نفرت نفس کے تہمتہ کو مہمکاتی ہے۔ اس سے ہم یقین ہونے لگتا ہے کہ ہم تہمتہ سے متعصب ہیں جس کی لازمی فطرت پاک الہیہ عیب ہے۔ ہم یہ بھی معلوم کرتے ہیں کہ اس عالم کے مظاہر نفس کے التباس ظہور کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ پس ہم اس طرح صحیح طور پر صداقت سے واقف ہوتے ہیں اور آزادی کے وسائل کی مشق کر سکتے ہیں اور ان اعمال کو انجام دے سکتے ہیں جو دھرم کے مطابق ہیں۔

ہمارا فرض ہے کہ ہم نہ تو کسی چیز کو خاص طور پر پسند کریں نہ خواہش کی چیزوں سے تعلق رکھیں۔ اس انضباط اور عادت کے اثر سے ہم لا تعداد زمانے کے بے حد وسیع قرن میں جہالت کو فنا کر دیں گے۔ اور جب جہالت اس طرح فنا ہو جائے گی تو نفس میں اضطراب نہ ہوگا۔ ورزودہ انفرادیت کے ماتحت ہوگا جب نفس مضطرب نہیں ہوتا تو ماحولی عالم یا عالم کا ماحول خود فنا ہو جائے گا۔ جب اس طرح غلاظت کے احوال اور اصول اور ان کی مخلوقات اور نفسی اضطرابات فنا ہو جائیں تو ہم کہتے ہیں کہ نروان حاصل کرتے ہیں اور تعلیمیت کے کئی ایک بے ساختہ اظہار رات کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ تہمتہ کے لٹنے کا نروان کوئی لاشے نہیں ہے بلکہ ”مختار“ ہے۔ یعنی ”وہ ہونے کی کیفیت“ ایسے ہونے کی کیفیت ”اپنے خالص رنگ میں جس کے ساتھ کوئی اضطراب



تلازم نہیں ہے جس سے تجربہ کے تمام اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر تمام موجودات یکساں رہیں تو ہونے کی کیفیت سے متصف ہیں اور سادہ سی طور پر وہ ان میں بسک پیدا کرتی ہے تو کیوں بعض لوگ اس کا یقین کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ اشوگوش اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ کل مخلوق متہ متا کے وصف میں یکساں ہے لیکن شدید جمہالت اور اہوں انفرادیت کے دائمی فعل سے کئی مختلف طبقات میں بٹ جاتی ہے۔ اس لیے اختلافات موجود ہے۔ خود اپنے اندر ایک داخلی خوشبودار دینے والا اصول ہے جو بدھوں اور بدھ سستوں کی محبت اور ان کے جسم سے وابستہ اور محفوظ رکھ کر پیدائش اور موت کی کرامیت پیدا کرنے کا اور نروان میں اعتقاد کا سبب ہوتا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر وہ تمام بدھ اور بدھ سستوں کو معلوم کرے گا اور ان کی تعلیم سے مستفید اور خوش ہو کر اچھے کاموں کی انجام دہی کی ترغیب دے گا۔ پس ظاہر ہے کہ تمام اشخاص ایسی مسکانے والی قوت رکھتے ہیں کہ بدھ اور بدھ سستوں کی بھی خواہشات سے متاثر ہوں تاکہ نیکی کی راہ حاصل ہو۔ اس طرح بعض وقت بدھ سستوں کو سننے اور ان کے دیکھنے سے سب لوگ روحانی فوائد حاصل کرتے ہیں اور پاکیزگی کی سادھی میں داخل ہو کر وہ تمام مومنانہ کو در کرتے ہیں اور عالم گیر بصیرت پیدا کرتے ہیں کہ وہ عالم کی مطلق وحدت سے آگاہ ہوں اور بے شمار بدھوں اور بدھ سستوں کو دیکھ سکیں۔

جب ایک شخص بدھ کی منزل کو حاصل کر لیتا ہے تو خالص دھرم کے مہکاسنے کا کام لازم رحمت ہمیشہ ابد تک جاری رہتا ہے کیونکہ ”متہ متا“ وہ ہونے کی کیفیت ”حکمت عظیم کی تخیل ہے“ کائنات کی عالم گیر تہوہ ہے، حقیقی اور موزوں علم ہے، اپنی فطرت میں پاک و صاف نفس ہے۔ انا ہے، ابدی ہے، برکت عظیم ہے، خود منقبض اور پاک ہے، پرسکون، لا نزول اور آزاد ہے۔ اس کو ”تنہا گریہ“ یا دھرم کلیا کہتے ہیں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ متہ متا کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ خصوصیات سے معری ہے۔ اور اب یہ کہنا کہ تمام خصوصیات موجود ہیں ایک قسم کا ناقص ہے وہ تو اپنی ماہیت میں ساری امتیازی صورتوں سے آزاد ہے کیونکہ اشیائے عالم یکساں اور ایک ہی قسم کے ذوق کی ہیں۔ اور ان سب کی حقیقت ایک ہی ہیں، ان میں کوئی ثنویت نہیں ہے۔ اگرچہ کل اشیاء اپنے مابعد الطبیعیاتی اس میں روح سے مستخرج ہوتی ہیں تاہم جمہالت کی بناء پر مومنوی نفس پیدا ہوتا ہے اور اپنی خارجی عالم سے قطع حاصل کرتا ہے۔ یہ چیز بدھ مت، ابدی اگھاتی ہے تاہم نفس کا جوہر اسکل خالص ہے اور اس میں جمہالت پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیے تنہا متا میں ہم یہ صفت ملید کر سکتے ہیں کہ عقل عظیم کی تخیل ہے۔ اس کو عالم گیر صفات کہتے ہیں کہ اس کے کسی دوسرے چیز کی صورت نہیں جو اس کو متحد کرے۔ ”متہ متا“ کا اس قسم سے



مہکانا ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ اگرچہ اودیا کے مہکانے کی منزل ختم ہو جاتی ہے جب بدھ نرون حاصل کرتے ہیں تو اس منزل پر ساری مخلوق کے ساتھ بے حد رحم کا برتاؤ کرتے ہیں، تمام نیکیوں کی مشق کرتے ہیں اور دوسرے بھی اچھے کام انجام دیتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کے ساتھ ایسا سلوک کرتے ہیں جیسا کہ وہ اپنی ذات سے کرتے ہیں اور ان کی خواہش ہوتی ہے کہ آئندہ زمانہ کے واسطے وہ لاتعداد زمانے کے بے حد وسیع قرن پاکپ کے ذریعہ بنی نوع انسان کی عالم گیر نجات کے لیے کوئی نہ کوئی کام انجام دیتے رہیں صدق و صدا کی بنا پر بنی نوع انسان میں اصول مساوات تقسیم کرتے ہیں اور جس وجود کی انفرادی حیات سے پیوستہ نہیں ہوتے "تہ تا" کے عمل کا یہ مطلب ہوتا ہے اور اس مادراتی فلسفہ کا خاص تصور یہ ہے کہ وہ ہمارے تمام عمل اور فکر کا نمونہ کامل ہے اور چونکہ اودیا اس پر پردہ ڈالتا ہے یا اس کو مہکانا ہے تو منطقی عالم رونا ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ خالص تہ تا نے بھی اودیا کو مہکا دیا ہے اس وجہ سے نیک کام کرنے کی بھی سلی جاری رہتی ہے۔ جب اودیا کی منزل ختم ہو جاتی ہے تو اس کی خوشاں و شاد چمک جاتی ہے کیونکہ وہ آخری صداقت ہے جو محض دکھاوے کے طور پر کثرت عالم کی صورت میں نظر آتی ہے۔ یہ نظریہ اس راستے سے زیادہ تر موافق ہے ایک غیر متغیر حقیقت مطلق ہے جو کہ صداقت آخری ہے۔ لہذا دمار کے عدلی تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے جب ہم اس بات کو زیر نظر رکھتے ہیں کہ اشو گھوش اپنی ابتدائی عمر میں ایک فاضل برہمن کی حیثیت رکھتا تھا تو اس امر کا اندازہ بھی آسان ہو جاتا ہے کہ بدھ مت کی تعبیر اس طریقے سے کرنے میں کچھ اپنشد کا بھی اثر آگیا ہے جس کی مماثلت ششکر ویدانت سے ہے۔ اشو گھوش نے واضح طور پر تسلیم کیا ہے کہ ایک ناقابل بیان حقیقت ہے اور وہی صداقت آخری ہے۔ ناگارجن نے مادھویک نظریہ کی بحث میں اس نظریہ کی تنقید کی ہے۔

ناگارجن اور اس کی "مادھویک کاریکا" کے شاہی چند رکرتی کا خیال ہے کہ جہاں کہیں بدھ نے محتاج پیدائش نہ کرتی تیرہ سب پادام کا ذکر کیا ہے تو اس کا منشا یہ ہے کہ جہاں نہ زندہ عقل و تو اس کو ایسا نظر آتا ہے۔ دراصل یہ دھوکا ہی دھوکا ہے۔ محتاج پیدائش کا کوئی حقیقی قانون نہیں ہے بلکہ یہ ظہور جہالت کی بنا پر ہے جو شے کبھی فنا نہیں ہوتی وہ تو صرف "نردوان" ہے اس کے سوا دنیا کی تمام صورتیں خواہ وہ علم کی ہوں یا مظاہر کی سب کی سب باطل ہیں اور ان ہی صورتوں کے ساتھ فنا ہو جائیں گی۔ "اگر ہم پرتی نہ سب پادام" کے اصول کی تعبیر اس طرح کریں جیسے کوئی واقعہ پیش آتا ہے تو اس سے کسی چیز کی پیدائش کی تشریح نہ ہوگی درحقیقت تمام تخلیق باطل ہے کیونکہ کوئی شے خود پیدا ہوتی ہے نہ دوسری اشیاء کو پیدا کرتی ہے۔ اور ان دونوں کے تعاون یا عقل سے کوئی شے پیدا ہوتی ہے۔ اگر کوئی شے موجود ہے تو وہ دوبارہ خود کو

پیدا نہیں کر سکتی۔ یہ فرض کرنے کا کہ دوسری چیزوں نے اس کو پیدا کیا ہے مفہوم یہ ہوا کہ یہ شے تو اپنی پیدائش سے پہلے ہی موجود تھی۔ اور اگر بغیر کسی مزید صفت کے یہ کہا جائے کہ ایک چیز کے پیدا ہونے کے لیے دوسری چیز پر مدار ہوتا ہے تو کسی ایک چیز کی مدد سے کوئی دوسری چیز بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ جیسے روشنی کی مدد سے ایک پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ کوئی چیز نہ خود پیدا ہوتی ہے۔ دوسروں کی مدد سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے دونوں کے باہمی اتصال سے ہی پیدا نہیں ہو سکتی۔ مزید براں کوئی شے نیز کسی صفت کے پیدا نہیں ہو سکتی۔ ورنہ تمام اشیاء کسی وقت بھی کسی طرح بھی پیدا ہو سکتی ہیں اسی لیے جبرہ نے محتاج پیدائش کو محض ایک انتہائی ظہور سمجھنے کی نصیحت کی تھی۔

اس نظریہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر تمام صورتیں باطل ہیں تو وہ مطلقاً موجود ہی نہیں ہیں۔ لہذا نہ اچھے برے کام ہیں اور نہ پیدائش و موت کا چکر ہے اگر ایسی صورت ہو تو یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ کسی فلسفیانہ بحث کی کوشش ہی فضول ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ تو نظریہ عدمیہ ہے اور اس کا نشانہ لوگوں کے اس اعتقاد کو مٹانا ہے کہ اشیاء حقیقی وجود رکھتی ہیں۔ وہ لوگ جو حقیقت عقل مندر میں کسی چیز کو بھی غلط یا صحیح نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک اشیاء مطلقاً موجود ہی نہیں ہیں۔ اور وہ ان کی صداقت یا عدم صحت کے مسائل پر غور کرنے کی تکلیف میں نہیں پڑتے۔ بہر حال اس سے واقف ہیں وہ اس کے لیے نہ تو کچھ کام کرنے کے ہیں۔ نہ ان کے لیے آؤ گون کے چکر ہیں۔ نہ وہ عدم وجود اور وجود کے ظہورات کی تکلیف میں پڑتے ہیں۔ پس تین کوٹ سوتر میں بکھا گیا ہے کہ یک شخص خود کتنی ہی داناتی سے شعور کی تلاش کرے۔ وہ اس کو پا نہیں سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا اور جس کا ادراک نہیں ہو سکتا اس کا وجود بھی تسلیم نہیں کیا جاسکتا اور جو موجود ہی نہیں ہے وہ نہ مانا جاتا ہے نہ ماضی نہ مستقبل۔ اس حیثیت سے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی کوئی فطرت بھی ہو سکتی ہے۔ اور جس چیز کی کوئی فطرت ہی نہ ہو تو اس کی نہ تخلیق ہو سکتی ہے نہ فنا۔ اور جو شخص اپنے غلط علم کی وجہ سے تمام منطاب کو باطل نہیں سمجھتا بلکہ ان کو حقیقی خیال کرتا ہے تو وہ کرم کرتا ہے اور دوبارہ آؤ گون کے چکر میں پڑتا ہے۔ اگرچہ یہ باطل ظہورات بھی اور دوسرے دھوکوں کے مانند ہی ہیں۔ لیکن دوبارہ پیدائش اور غم کی تکالیف پیدا کرنے کی قوت رکھتے ہیں۔

یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ شونہ رادی (عدمیہ) کے مطابق اگر کوئی شے حقیقی نہیں تو ان کا یہ کہنا کہ نہ کوئی شے پیدا ہوتی ہے نہ فنا ہوتی ہے بھی باطل ہوگا۔ چند کرتی اس کا جواب دیتا ہے کہ شونہ رادی کے نزدیک خاموشی ہی صداقت کامل ہے۔ جب شونہ رادی رٹن استدلال کرتے ہیں کہ وہ محض غلطی دیر کے لیے لوگوں کے طریقہ استدلال کو قبول کرتے ہیں اور خود ان کے طریقے پر بحث کرتے ہیں تاکہ

ان لاء ذکر میں اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کل مظاہر کے بارے میں صحیح خیال قائم ہو جائے گا۔ تمام مظاہر کی عدم صحت کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کے باوجود یہ کہنا فضول ہے کہ ہمارے تجربے سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ سب کچھ جس کو ہم اپنا تجربہ کہتے ہیں دھوکے اور وہم و فریب کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ان مظاہر کا کوئی صحیح جوہر نہیں ہے۔

جب ”ہر تہیہ سمپ پاد“ کے نظریہ میں بیان کیا جاتا ہے کہ ”یہ ذات وہ ہے“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام اشیاء کے بارے میں ظاہر کیا جائے کہ یہ محض ظہور ہیں جو یکے بعد دیگرے آتے ہیں اس لیے کہ ان کی کوئی حقیقی فطرت نہیں ہے نہ ان کا کوئی حقیقی جوہر ہے۔ مادہ یا شونیہ و اکائی ہی مطلب ہے کہ مظاہر میں کوئی صداقت یا جوہر نہیں ہے (دیکھو ادھیہ میک دتی صفحہ ۵۱) پس وہ نہ پیدا ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں نہ آنے میں نہ جاتے ہیں۔ وہ تو صرف ”مایا“ یا التباس کی شکلیں ہیں۔ خلا (شونیہ) کا مطلب خالص سلب نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو کسی کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس کا سیدھا سادہ مفہوم یہ ہے کہ تمام ظاہری شکلیں اپنی کوئی اصلی و ذاتی فطرت نہیں رکھتیں۔

نظم شونیہ واد میں یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ کوئی شے اپنا جوہر یا فطرت (سبھاؤ) رکھتی ہے۔ حتیٰ کہ حرارت کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ آگ کا جوہر ہے کیونکہ خود حرارت اور آگ بہت سے شرائط کے اتھاں کے نتائج ہیں اور وہ شے جس کا خود انحصار بہت سی شرطوں پر ہو اس کی بابت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ خود کسی شے کا جوہر یا فطرت ہو سکتی ہے۔ شے کا حقیقی جوہر یا اس کی فطرت وہ ہے جو کسی دوسری چیز پر منحصر نہ ہو۔ اور کسی ایسے جوہر یا وجود کو نہیں بتلایا جاسکتا جو خود مستقل ہو۔ اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ شے وجود رکھتی ہے اگر کوئی شے اپنے جوہر یا وجود سے متصف نہیں ہے تو ہم دوسری چیزوں کا جوہر اس سے متعلق کر سکتے۔ اگر ہم کسی شے کو کسی دوسری شے کے ایجاب کا سبب تسلیم نہیں کرتے تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی اقرار نہیں کر سکتے کہ کوئی شے کسی کی نفی ہے اگر کوئی شخص مثبت اثبات کے بارے میں یقین رکھتا ہے اور بعد میں اس کو معلوم ہو کہ ان کی ایسی حقیقت نہیں ہے تو بلاشبہ ان کی نفی ہوگی۔ لیکن ہم کسی شے کو اگر مثبت نہیں کہہ سکتے تو اس کو منفی بھی نہیں کہہ سکتے (مادہ میک ورتی۔ صفحہ ۹۳ تا ۱۰۰)۔

باوجود اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک قدرتی عمل برابر جاری رہتا ہے۔ مادہ میک اس کا جواب دیتے ہیں کہ عمل تغیر ان اشیاء میں نہیں ہو سکتا جو دائمی ہیں اور ظاہری اشیاء کے حوالہ سے تو اس عمل کا ذکر بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے جو شے عارضی ہے وہ پیدا ہوتے ہی دوسرے لحظہ میں فنا



ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ باقی ہی نہیں رہتا جس کی وجہ سے عمل کے جاری رہنے کو حق بجانب کہا جاسکے  
 ہر چیز ایک وجود کے طور پر دکھائی دیتی ہے وہ نہ کہیں سے آتی ہے نہ کہیں جاتی ہے اور جو چیز فنا ہوتی  
 ہوئی معلوم ہوتی ہے وہ بھی نہ کہیں سے آتی ہے نہ کہیں جاتی ہے۔ اس لیے ان سے عمل مسلسل  
 (سلسلہ) کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ علت و معلول کا مروجہ تعلق بھی نہیں ہے۔ اس لیے حقیقت  
 دو اشیا میں کوئی نسبت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے زمانی تعین کے متعلق یہ کہنا بھی کہ ایک چیز پہلے ہے  
 اور دوسری بعد میں ہے غلط ہوگا۔ اور مروجہ بھی غلط ہے کہ روح ہے اور وہ سب تبدیلیوں کو برداشت  
 کرتی ہے۔ کیونکہ ہم کتنی بھی تحقیق کریں ہیں پانچ اسکندھوں کے سوا کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اگر روح  
 ایک وحدت ہے تو کوئی عمل یا اثر اس سے متعلق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ  
 روح ایک ہی وقت یا اس وقت ایک سیرت کو ترک کرتی ہے اور دوسری کو اختیار کرتی ہے اور ایسا خیال  
 کرنا منطقی ہوگا۔ (ماہر ایک درقی صفحہ ۱۰۱ تا ۱۰۲)۔

ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسلسل عمل نہیں ہے اور دنیا میں بے شمار تکلیف دینے والے واقعات  
 کا دور نہیں ہے تو پھر یہ "نروان" کیا ہے۔ جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ تمام مصیبتوں (کلیشن) کی  
 آخری فنا ہے۔ اور ہر ایک کے پیروے جواب دیتے ہیں کہ نروان کی یہ تعریف ہمارے مسلک کے مطابق  
 نہیں ہے۔ مگر ایک نظریہ کی رو سے نروان تمام مظاہر کے جوہر کا عدم ہے۔ اس کے متعلق خیال ہی  
 نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایسی چیز ہے جو پیدا ہوتی ہے یا فنا ہوتی ہے۔ نروان میں تمام مظاہر فنا ہو جاتے ہیں۔  
 ہم کہتے ہیں کہ نروان میں مظاہر کا وجود موقوف ہو جاتا ہے۔ لیکن رشی میں الہامی سانپ کی طرح ان  
 کا کبھی واقعی وجود ہی نہیں تھا۔ نروان کوئی ایجابی شے نہیں ہے۔ نہ وہ کسی قسم کے وجود کی حالت (ہجاد)  
 ہے کیونکہ تمام ایجابی احوال اور اشیا متحدہ علتوں کی مشترک پیداوار ہیں اور تحلیل و فنا کی صداقت رکھنے  
 والے ہیں۔ اسی طرح وہ منفی شے بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ جب ہم کسی ایجابی وجود سے متعلق کہہ نہیں کہہ سکتے  
 تو منفی وجود کے متعلق بھی کہہ نہیں کہہ سکتے۔ ظاہری صورتیں اور بظاہر کے بعد درگزرے عمل اور تفسیر کی  
 حالت میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس کے سوا ان کا کوئی جوہر یا وجود باہن کی صداقت کی تصدیق نہیں ہوتی۔  
 مقابلہ بھی تو پیدا شدہ معلوم ہوتے ہیں اور کبھی فنا سمجھتے ہوتے معلوم ہوتے ہیں لیکن ان کا تفسیر  
 موجود یا غیر موجود کی حیثیت سے نہیں ہوتا۔ نروان تو صرف نمایاں مظہری رفتار کی کامل فنا ہے۔ اس لیے  
 اس کو نہ مثبت کہہ سکتے ہیں نہ منہی۔ یہ تصورات ظاہر سے متعلق ہیں اس لیے اس حالت میں ایسی کوئی  
 چیز نہیں رہتی جس کا ہم علم نہ کر سکے، یہاں تک کہ مظاہر کے فنا ہو جانے کا علم بھی باقی نہیں رہتا خود یہ

بھی ایک مظہر ہے۔ ایک دھوکا ہے، ایک خواب و خیال ہے اور اس کی تعلیمات بھی اسی طرح کی ہیں۔  
 پر سمجھنا آسان ہے کہ اس نظام میں نہ نجات ہے نہ قید ہے۔ تمام مظاہر نہایت کی طرح لپٹا، سراب کی طرح،  
 خواب کی طرح، دنیا کی طرح اور جادو کی طرح جن کی کوئی اصل قدرت نہیں ہے۔ یہ فرض کرنا محض ایک باطل  
 علم ہے کہ کوئی شخص حقیقی نبرون کے موصول کے لیے کوشاں ہے (ماہر میک ورتی۔ صفحات ۱۰۱ تا  
 ۱۰۸) اس جملہ اسنکار یا انانیت کو "اودیا" سمجھنا چاہیے۔ جب ہم گہری نظر سے غور کرتے ہیں تو ہمیں  
 معلوم ہوتا ہے کہ ایجابی وجود کا خفیف سا بھی کوئی نشان نہیں ہے۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اگر اودیا  
 نہ ہو تو سنسکار یعنی ترکیبیں بھی نہ ہوں گی۔ اگر ترکیبیں نہ ہوں تو شعور بھی نہ ہوگا۔ علیٰ ہذا تیناں لیکن اودیا  
 کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "میں سنسکار کو پیدا کر رہا ہوں"۔ لیکن سنسکار کے متعلق کہا جاسکتا ہے  
 کہ "میں اودیا نے پیدا کیا ہے" جہاں اودیا ہے وہاں سنسکار بھی ہیں۔ اور یہی حال دیگر مقولات  
 کا ہے۔

دوسرے نقطہ نظر سے بھی غور کیا جاسکتا ہے کہ انسان چار عناصر کے اتصال، مکان یعنی اکاش، اود  
 دیگان یعنی شعور سے مرکب ہوتا ہے، خاک کی وجہ سے انسانی جسم محسوس ہوتا ہے، پانی سے جسم انسانی میں  
 چربی ہوتی ہے۔ آگ کی وجہ سے ہاضمہ ہوتا ہے، ہوا کی وجہ سے سانس ہوتی ہے۔ اکاش کی وجہ سے  
 مسام اور دیگان کی وجہ سے شعور نفس۔ ان سب کے اجتماع یا اتصال سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہے  
 لیکن ان میں سے کوئی عنصر یا خیال نہیں کرتا کہ جو وظائف انھوں نے انجام دیے ہیں وہ ہر ایک کے لیے مقرر کیے  
 گئے تھے۔ واقعتاً ان میں سے کوئی بھی نہ اصلی جو ہر ہے نہ وجود ہے، نہ وہ روحیں ہیں۔ جہالت کی بنا پر ان  
 کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ موجود ہیں اور ان کے درمیان تعلق پیدا کیا جاتا ہے۔ اس طرح جہالت  
 سے سنسکار پیدا ہوتے ہیں جو محبت و نفرت اور بے تعلقی در آگ۔ دو چیزیں توہ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اود  
 ان کے درمیان اور چار اسکندہ پیدا ہوتے ہیں ان سے نام اور صورت پیدا ہوتے ہیں اور ان سے حاتمہ پیدا  
 ہوتے ہیں۔ ان تینوں کی وجہ سے ربط و تعلق پھر نفس پیدا ہوتا ہے۔ اس سے احساسات اور احساسات  
 سے خواہش پیدا ہوتی ہیں۔ ان کی روانی دریا کی لہروں کے مانند ہے لیکن ان کی تائید کے لیے کوئی جوہر  
 یا صداقت نہیں ہے۔ پس ہم ان مظاہر کے بارے میں کہہ نہیں سکتے کہ وہ موجود ہیں یا غیر موجود۔ جس کو ان  
 کی ابدیت یا عدمیت کے متعلق بھی کچھ تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ اسی وجہ سے اس نظریہ کو نظریہ متوسط الملحد  
 میک کہا جاتا ہے ان میں عدم اور وجود ایک نسبی صداقت رکھتے ہیں جس طرح تمام مظاہر کا حال ہے۔ ان  
 میں کوئی حقیقی صداقت نہیں ہے اس کی نظام میں اخلاقیات کی حیثیت اسی درجہ کی ہے جیسی کہ کسی ہنر



نظام فلسفہ میں ناکارجن نے لفظیاتی اصول کی پیروی کے لیے بیش قیمت بدایات پیش کی ہیں۔

فلسفہ بکرہ کا وہ مذہب جو "وگیاں واد" یا "یوگ پھار" کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل مسائل ازل سے بحث اور تشکر جاریہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ اس کا نقطہ نظر شوہر واد سے ایک حد تک جتنا جتنا ہے۔ تمام مذہبی کیفیات اور جوہر جاہل ذہنیات کی تصویری ترکیبیں ہیں۔ خارجی دنیا میں کوئی حرکت موجود نہیں ہے جیسا کہ ہم قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہ موجود ہی نہیں ہیں۔ ہم ہی اس کو متنبہ کرتے ہیں اور ہم ہی ایسا دھوکا کھاتے ہیں کہ وہ خود موجود ہے۔ ہمارے شعور میں دو طریقہ عمل شامل ہیں ایک تو ادراکات اور دوسرے تصویری ترکیبیں جو ان میں نظم پیدا کر رہی ہیں۔ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کا نقص کر رہے ہیں اور علاحدہ طور پر ان کی تیز نہیں ہو سکتی یہ دونوں طریقہ عمل بے آغاز عالم کے طور سے غفلت رکھتے ہیں اور ذاتی جلی میلانات کی وجہ سے عمل پذیر ہوتے ہیں۔ جب تخیل کی غیر تصویری جبلتیں رکھتی ہیں تو تمام حس علم زل سکتا ہے۔ ہمارا تمام منظر ہی علم کوئی صداقت یا جوہر نہیں رکھتا۔ وہ تو بایا کی تخلیق ہے۔ ایک سراب، خواب ہے۔ کوئی شے ایسا وجود نہیں رکھتی جو خارجی کہلاتی جاسکے۔ بلکہ یہ سب نفس کی تصویری تخلیق ہے جو نامعلوم زمانہ سے تصویری صورتیں پیدا کرنے کی عادی ہو گئی ہے۔ نفس کی حرکت سے مخلوقات پیدا ہوتی ہیں اور وہ خود کوئی مخدوعی یا معروضی صورت نہیں رکھتیں۔ اس طرح ان کا آغاز ہے "وجود" نہ فنا۔ اس کو "تئے وگیاں" کہتے ہیں۔ اس کا کیا سبب ہے کہ یہ آئے وگیاں بے آغاز بہت ذہنیت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک قیاسی حالت ہے۔ اس سے بعض منظر ہی احوال کی تشریح ہو سکتی ہے۔ لیکن اس سے کوئی وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا ایسا ہی حال ہے جیسے ہم کوئی لفظ کسی مفہوم کے لحاظ سے لیتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم کوئی مخصوص دھڑا اس شے سے منسوب کرتے ہیں۔

ہم غمک سے نہیں سمجھتے کہ تمام مرقی منظر ہمارے نفس سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتا ہے اور یہ ایک بے آغاز میلان ہے جو اس عالم منظر ہی کی صورتوں کی تخلیق کا تعین کرتا ہے۔ مادہ بھی علم کی ایک نظر ہے کہ وہ اسٹار کو ادراک کرنے والا اور ادراک کی ہوتی چیز کے طور پر قبول کرتا ہے۔ اور نفس میں ایک جبلت بھی موجود ہے جس کا کام ہے کہ وہ مختلف صورتوں کا تجربہ کرتی ہے۔ ان چار وجود کی بناء پر آئے وگیاں (من) میں جس تہرات اس طرح پیدا ہوتے ہیں جیسے کسی جیل میں ہلکی بہریں نمودار ہوتی ہیں۔ اور یہی پانچ اسکندھ اس مخصوص ترکیبی صورت میں نمودار پذیر ہوتے ہیں۔ ہر ایک منظر ہی علم نہ تو آئے وگیاں کے مطابق ہے نہ اس کے مختلف ہے جیسے کہ سندھ سے ملتی ہوئی مٹی میں داس کے مسائل ہیں نہ



مختلف، جس طرح سمندر لہروں پر اچھلتا ہے اسی طرح یہ آئے و گیاں یا من ہمارے تمام حرکات (حقیقی) پر اچھلتا رہتا ہے۔ جس کے طور پر وہ تمام حرکات کو اکٹھا کرتا ہے، من کے طور پر ان کو ترکیب دیتا ہے اور و گیاں کے طور پر وہ پانچوں قسم کے ادراکات کو ترکیب دیتا ہے۔

مظاہر کے معرّفی و موضوعی طور پر نظر آنے کی وجہ صرف ایسا ہے۔ اس کو ہمیشہ ایک ظہور کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ لیکن حقیقی پہلو سے ہم ہرگز یہ نہیں بتلا سکتے کہ وہ موجود تھے یا موجود نہ تھے۔

جب ہم ان تمام مظاہر وجود عدم پر غائر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلق نسبت ہی نیست ہیں۔ یہاں تک کہ تمام انبیاء بھی ان میں شامل ہیں کیونکہ وہ بھی تو ظہورات ہیں۔ اس اصول سے آخری صداقت ثابت ہو جائے گی لیکن صورت حال ایسی نہیں ہے کیونکہ اس میں مثبت اور منفی دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں۔ ایسی خود مکمل حالت کا نام لنکا اوتار سوتر میں تہ تار کھا گیا ہے۔ جس کا کوئی نام ہے اور نہ اس کا کوئی جوہر ہے (لنکا اوتار سوتر۔ صفحہ ۷۰) اسی حالت کو اسی کتاب میں دوسری جگہ شونیر یا خلا کہا گیا ہے۔ جو واحد ہے اور جس کی ابتداء ہے اور نہ جوہر ہے (لنکا اوتار سوتر صفحہ ۷۸)۔

یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ غیر مشروط آخری صداقت کا نظریہ ویدانتی آتما یا برہم یا شوگوش کی تہ تہ سے متا جلتا ہے لنکا اوتار کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ راون نے بکرم سے دریافت کیا تھا کہ ”آپ کس طرح کہتے ہیں کہ آپ کے متناگت گریہ کا نظریہ دو ستر مذہب فلسفہ کے آتما کے نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ وہ لوگ بھی آتما کو ازلی، ابدی، غیر مشروط، ہمہ جا اور غیر متغیر متصور کرتے ہیں۔ بدہ جی اس کا جواب دیتے ہیں، ہمارا نظریہ ان مذہب کے مخالفوں کی طرح نہیں ہے۔ یہ تو اس وقت کے مد نظر ہے کہ ہمیں شانگرد اس فلسفہ سے خوف زدہ نہ ہو جائیں کی روح کی کوئی ہستی نہیں ہے اور نہ کسی جوہر کی ہی ہستی ہے۔ صرف اسی لیے میں کہتا ہوں کہ تمام اشیاء درحقیقت ”اتناگت گریہ“ ہیں ان کو ہرگز آتما نہ سمجھنا چاہیے جس طرح ایک مٹی کے تودہ سے کئی شکل کے برتن بنائے جاتے ہیں اسی طرح تمام مظاہر کی غیر وجودی فطرت تمام خصوصیات سے پاک ہے اس کو مختلف طریقوں سے لاجہریت کہا گیا ہے۔ تنناگت گریہ کی تشریح کہ وہ صداقت ہے اور آخری حقیقت ہے اس وجہ سے تسلیم کی گئی ہے کہ ہمارے مذہب کے مخالف لوگ بھی اس مذہب میں داخل ہونے کے لیے راضی ہو جائیں جو ضعیف الاعتدالی سے آتما کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں (لنکا اوتار سوتر صفحہ ۸۰)

جہاں تک مظاہر کی وحدت کا تعلق تصویق شدہ یا و گیاں وادی چند تغیرات کے ساتھ ہر تہ نہ سمت ہار کے اصول سے متعلق ہیں۔ ان کے نزدیک ایک خارجی ہر تہ نہ سمت ہار کا وجود ہے اور

ایک باطنی۔ خارجی ہوتی تہ سمت پاد اپنے آپ کو مختلف ادی اشیا میں اس طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کسی چیز کے بنانے کے لیے مختلف عناصر کا اتحاد ضروری ہے اور باطنی ہوتی تہ سمت پاد کا اظہار اودیہ ترشنا اور کرم سے ہوتا ہے اور ان سے اسکندھ اور آیتن پیدا ہوتے ہیں (النکاوتار سوتر۔ صفحہ ۸۵)۔  
 در حقیقت کوئی چیز پیدا ہوتی ہے نہ فنا ہوتی ہے۔ یہ تو خود سمار تخلیقی تخیل ہے جو ایک طرف تو اس طرح اشیا کو بنارہا ہے کہ وہ اپنی نسبتوں کے ساتھ اور اک بن رہی ہیں اور دوسری طرف ہم خود اور اک کرنے والے بن رہے ہیں۔ یہ تو ایک رسم و رواج سا ہو گیا ہے کہ ہم اشیا کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ معلوم ہیں (النکاوتار سوتر۔ صفحہ ۸۷) جب ہم گفتگو کے ذریعہ کسی چیز کو یک ہم سے موسوم کرتے ہیں تو دراصل ہونے کی ترکیب ہے اور غیر حقیقی ہے۔ جب ہم کسی اضافی چیز کے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو اس کی علت کی نسبتوں کے بغیر کچھ بیان نہ کر سکتے۔ لیکن ان میں سے کوئی خصوصیت بھی صحیح نہیں کہی جاسکتی کیونکہ حقیقی صداقت اس طرح گفتگو کے ذریعہ ہرگز بیان نہیں ہو سکتی۔  
 اشیا کی لاشئیت (شونیتا) کی جانچ سات طریقوں سے ہو سکتی ہے۔

- (۱) ہمیشہ استیار کا ایک دوسرے پر انحصار ہے اس لیے وہ خود کوئی مخصوص خصوصیات سے متصف نہیں ہیں اور کیونکہ خود ان کا تعین نہیں ہو سکتا اس لیے ان کی نوعیت غیر معین ہے۔ اور دوسری شے سے ان کا حوالہ دینا غیر معین ہے۔ اس لیے وہ سب ناقابل تعریف ہیں
- (۲) وہ ایجابی جوہر نہیں رکھتیں اس لیے کہ وہ فطری علم سے پیدا ہوتی ہیں۔
- (۳) ان کا تعلق نامعلوم قسم کی نیستی سے ہے۔ اس لیے کہ تمام اسکندھ و نردان کی حالت میں غائب ہو جاتے ہیں۔

(۴) اگرچہ ان کا عدم وجود ہے تاہم وہ اشیا مظہری طور پر مسلسل نظر آتی ہیں۔ ان کے اسکندھ کوئی حقیقت نہیں رکھتے نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہیں لیکن پھر بھی کسی نہ کسی طرح حقیقی طور پر متحد نظر آتی ہیں۔

(۵) ہم اشیا کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ کوئی معین فطرت رکھتی ہیں۔ اور وہ سب کی سب لسانی اعتبار سے ناقابل اظہار ہیں۔

(۶) ان اشیا کی بابت ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا بجز اس کے کہ جو خواہشات کے طویل نقائص کی وجہ سے ظاہر ہوتا ہے جو ہماری نظر کو ناپاک کرتی ہیں۔

(۷) اشیا اس لحاظ سے بھی نیست ہیں کہ ہم ان کا ایجاب کسی ایسی خاص جگہ اور وقت میں کرتے ہیں

نہاں وہ نہیں ہیں۔

اس لیے صرف نیستی ہی نیستی ہے جو نہ قائم بالذات ہے اور نہ قابل تحلیل ہے۔ اور دنیا فقط ایک خوب یا مایا ہے۔ نفی کی دو قسمیں ہیں۔ آکاش (مکان) اور نردوان۔ جو اشیاء نہ موجود ہیں نہ غیر موجود۔ اس کے وجود کا خیال تو صرف حق ہی کر سکتے ہیں۔

بودگی ستوا حسب ذیل چار طرح کے علم سے خیر برتر حاصل کر سکتے ہیں۔

(۱) تمام اشیاء ہمارے نفس کی مخلوقات ہیں۔

(۲) اشیاء جو ہر رکھتی ہیں نہ وجود نہ فنا۔

(۳) ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ کل اشیاء ایماہست میں یا نیست۔ اس لیے کہ ان کی ہستی محض سراب ہے اور جو اس خواہش سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم کثرت اشیاء پیدا کریں اور ان کا ادراک کریں۔

(۴) اس سے ہم جو تھے اصول پر پہنچ جاتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ہم تمام اشیاء کی نوعیت کا صحیح

مفہوم حاصل کریں۔ دگیان داد کے ہار دھیان کا ذکر جیسا کہ ننگا ومار میں آیا ہے وہ بدھ مت کے

پیرواد مذہب سے مختلف ہے۔ پہلے دھیان میں اس اصول پر توجہ دی جاتی ہے کہ روح کا وجود

ہیں ہے۔ اور ہر شے عارضی تکلیف دہ اور ناباک ہے۔ جب اس طریقہ سے شروع سے آخر تک

سب چیزوں پر غور کیا جاتا ہے تو رشی اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ جہاں تمام تصوری علم موقوف ہو جاتا

ہے۔ یہ دھیان مبتدیوں کے لیے بتلایا گیا ہے۔

دوسرا دھیان ایک ادنیٰ منزل ہے جہاں نہ صرف یہ حال شعور ہے کہ ذات کا کوئی وجود نہیں ہے

بلکہ یقین بھی ہے کہ اس کے فالغین کے مذہب کا بھی کوئی اصول موجود نہیں ہے۔ اور نہ کوئی دھرم ہے جو

ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں رشی تمام اشیاء کی نوعیت کی کامل تلاش کے موضوع پر توجہ کرتا ہے۔

تیسرے دھیان میں نفس پر تحقیق کرتا ہے کہ یہ خیال کہ نہ ذات ہے نہ مظاہر ہیں۔ یہ بھی ہمارے

تخیل کا نتیجہ ہے۔ اس طرح یہ "تنتہ تا" میں ضم ہو جاتا ہے جو اس دھیان کا مقصد ہے۔

سب سے آخری چوتھے دھیان میں نفس "تنتہ تا" کی حالت میں اس طرح اور اس حد تک ضم

ہو جاتا ہے کہ لاشیت تمام مظاہر کی ناقابل تصویریت کا کامل تحقیق ہو جاتا ہے۔ اور نردوان کی حالت

میں ہمارے خارجی علم میں ظاہر ہونے والی تمام بنیادی خواہشات (و اسنام) فنا ہو جاتی ہیں۔ اور

نفس میں باطل مخلوقات کی تخلیق کا عمل رک جاتا ہے۔ اس حالت کو ہم موت بھی نہیں کہہ سکتے۔



اس لیے کہ اس کے بعد کوئی آواگون یا نسخ نہیں ہو سکتا۔ اس حالت کو تباہی کی حالت بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے کہ صرف مرکب اشیا ہی تباہ ہوتی ہیں۔ یہ موت اور فنا دونوں سے مختلف ہے۔ اس لیے پر لوگ اس حالت کو نبردان کہہ کر مطمئن ہو جاتے ہیں۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کی کوئی علت نہیں ہے جس طرح کہ مذہب کے مخالفین یقین کرتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا فوسب یا دھوکا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ نہ اس کی کوئی علت ہے نہ کچھ بنیاد ہے۔ وہ مظاہر جو پیدا ہونے ہوئے قائم رہتے ہوئے اور فنا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں وہ محض کمزور خیال کی ترکیبیں ہیں۔ اور ”ستر تا“ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خیال کی فطرت یا ترکیبیں جبلت تغیرات پیدا کرتی ہے جو بے آغاز خواہشات (و استا) کے تلازم سے کمزور ہے (لنکا اوتار سوتر۔ صفحہ ۱۰۰) ”تا“ کی حقیقت التباس کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن جب التباس کی تیسرا سلسلہ موقوف ہو جاتا ہے تب ہی یہ خود ایک التباس ہی ہے اس لیے اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نفس سے اس کا قطع تعلق ہو گیا ہے یا نفس سے جدا کر دیا گیا ہے کیونکہ اس میں خیال کی کوئی تغیر نہیں ہوتی۔

اصول عارضیت بدھ مت کی مابعد الطبیعات کا راست نتیجہ ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ تمام دھرم متغیر تصور کئے گئے ہیں اور سب قطعی طور پر عارضی ہیں۔ لیکن قدیم پالی ادب میں اس پر زور نہیں دیا گیا ہے۔ اشوگھوش اپنی کتاب ”شردھوت پادشا ستر“ میں تمام اسکندھوں کو عارضی کہتا ہے۔ (ترجمہ سوزو کی صفحہ ۱۰۵) اور بدھ گھوش اپنی کتاب ”رشدھی مکا“ میں کہتا ہے کہ کھنڈ کا دھیان عارضی طور پر کیا جاتا ہے۔ لیکن ساتویں صدی سے دسویں صدی تک اس نظریہ کے ساتھ ”ارتھ کر یا کارنوا“ کے نظریہ پر ”سوترا نک“ اور ”وٹے بھاشک“ نے غیر معمولی توجہ کی ہے۔ اس زمانہ کے نیلئے اور ویدانت ادب میں ان ہی اصولوں کی تنقید اور تردید ہوتی رہی۔ اصول عارضیت جو بدھ فلسفہ کی رو سے ثابت کیا جاتا ہے اس کے استدلال کے اہم اجزاء کا پورا حال اس زمانہ کی مشہور نیلئے تصانیف میں ملتا ہے۔ مثلاً داپستی مسرا کی کتاب ”سات پریٹیکا“ اور ”نیلئے منجری“۔

تبدلہ مذہب نے کسی وقت بھی کسی شے کو مستقل نہیں تسلیم کیا۔ اس نظریہ کی ترقی سے اس مضمون پر بے حد زور دیا گیا ہے۔ اشیا جو ایک وقت علانیہ نظر آتی ہیں وہ دوسرے لمحہ میں ہی فنا ہو جاتی ہیں۔ جو کچھ موجود ہے صرف عارضی ہے۔ تصور استقلال خود ہمارے اپنے وجود کے استقلال کے تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن بدھ مت ایسی مستقل ذات کے دھند سے انکار کرتا ہے۔ روح یا ذات کے طور پر جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ تو صرف تصورات، جذبات اور عملی میلانات کا ایک مجموعہ ہے جو کسی خاص

وقت ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے لمحہ میں تحلیل ہو جاتا ہے اور نئے نئے مجوے وجود میں آتے ہیں اور ماضی کے مجووں کی بنا پر متعین ہوتے ہیں۔ لہذا موجودہ فکر ہی فکر کرنے والی ذات ہے۔ ہم جذبات، تصورات اور عملی میلانات کے ماسوا کسی علاحدہ ذات یا روح کو معلوم نہیں کر سکتے۔ یہ تو ان تصورات اور جذبات وغیرہ کی مشترکہ پیداوار ہے۔ اس طرح یہ پرفریب ذات کا ظہور ہر ایک لمحہ میں متغیر ہوتا ہے۔ اور ذات کا شعور کو کسی خاص لمحہ کے تصورات و جذبات وغیرہ کے اتصال کی پیداوار ہے۔ اور چونکہ یہ تصورات و جذبات وغیرہ ہر لمحہ تغیر پذیر ہیں۔ اس لیے ایسی کوئی شے نہیں ہے جس کو ہم مستقل ذات کہہ سکیں۔

یہ امر کہ مجھے یاد ہے کہ میں ایک طویل زمانہ ماضی سے وجود رکھتا ہوں ہرگز یہ ثابت نہیں کرتا کہ کوئی ایسی مستقل ذات ہے جو اس طویل مدت میں موجود رہی ہو۔ جب میں کہتا ہوں کہ یہ وہی کتاب ہے تو میں اس وقت اپنی آنکھ سے اس کتاب کا ادراک کرتا ہوں۔ لیکن یہ کتاب ”وہی کتاب“ ہے۔ اس کا ادراک تو حالتوں کے فدیہ نہیں ہو سکتا۔ یہ تو بدیہی ہے کہ میرے حافظ کی ”وہ کتاب“ جو گزشتہ زمانہ میں دیکھی گئی تھی فقط یاد دلاتی ہے۔ لیکن یہ کتاب ”تو“ اس کتاب کا اشارہ دیتی ہے جو میری آنکھ کے سامنے ہے۔ بالکل ایک ہونے کا احساس جو دوام کو ثابت کرنے کے لیے پیش کیا گیا ہے وہ درحقیقت اس مغالطے کی بنا پر ہے کہ ایک شے جو میرے حافظ میں تھی اس کو اور اس مختلف شے کو جس کا ادراک مجھے اس وقت ہوا ہے۔ دونوں کو بالکل ایک سمجھ لیتے ہیں۔ یہ نہ صرف خارجی معروضات کے دوام اور عینیت کے تمام وقوف کے متعلق صحیح ہے بلکہ خود ذات کی عینیت کے ادراک کے متعلق بھی یہ کیفیت ہے۔ اس لیے کہ ذات کی عینیت کا ادراک ان تصورات اور جذبات کی بے ترتیبی سے ہوتا ہے جو میرے حافظ میں ہے اور حال کے تصورات کے مماثل ہے لیکن چونکہ حافظ خود ماضی میں ادراک کی ہوتی ایک چیز کو پیش کرتا ہے اور حالیہ ادراک اس وقت ایک دوسری شے کی جانب اشارہ کرتا ہے اس لیے اس ابہام کے باعث ان دونوں کی عینیت تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ ہر لمحہ عالم کی تمام اشیاء تحلیل و فنا ہو رہی ہیں لیکن پھر بھی اشیاء موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اور اکثر فنا ہماری نگاہ سے اوچھل رہتی ہے۔ ہمارے بال اور ناخن بڑھتے ہیں اور ہم ان کو کٹواتے ہیں۔ لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ وہی بال اور ناخن ہیں جسے کہیم اس سے پہلے رکھتے تھے حالانکہ پرانے بالوں کے مقابلے میں نئے بال نکل آتے ہیں۔ اس سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ گویا پرانے بال موجود ہیں۔ پس ہر لمحہ تمام اشیاء فنا ہوتی ہیں اور ان کے مماثل دوسری اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں۔ چنانچہ اس فنایت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اس قسم کی اشیاء یکے بعد دیگرے ایسے سلسلے پیدا کرتی ہیں کہ ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک سی ہی چیز ہے جو موجود ہے جو گزرنے والے لحاظ میں بھی باقی رہتی ہے۔ (دیکھو گناہن کی ترک رہتہ دیکھ صفحہ ۳۰) جس طرح چراغ کی لوا ہر لمحہ بدلتی ہے بھر بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایک ہی لکڑی کو مسلسل دیکھ رہے ہیں اس طرح ہمارے اجسام، ہمارے تصورات وغیرہ اور تمام خارجی اشیاء جو ہمارے طرف سے ہر لمحہ فنا ہو رہی ہیں اور نئی اشیاء ہر آن پیدا ہو رہی ہیں جو گزشتہ لحاظ سے مماثلت رکھتی ہیں۔ اس وجہ سے ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ اس ہمہ برقرار میں اور کسی قسم کی فنا و قسطندرہ نہیں ہوتی۔

کسی شے یا مظہر کی تعریف جو ہم بصورت کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف خصوصیات کا اتصال ہے اور شے سے مراد یہ ہے کہ وہ مختلف خصوصیات کا اجتماع ہے جو دوسری حسی اور غیر حسی اجسام کے مظاہر کے اجتماعات پر اپنا اثر مرتب کرتے ہیں۔ جب تک ان خصوصیات سے متصف عناصر کا اجتماع بالکل یکساں رہتا ہے تو اس قسم کے اجتماع کو وہی ایک کہا جاسکتا ہے لیکن جب نئی خصوصیات ان میں شامل ہو جاتی ہیں تو یہ اجتماع ایک جدید شے ہو جاتا ہے۔ اشیاء کے وجود یا انکی ہستی کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ایک ٹل ہے۔ جو ایک اجتماع سے سرزد ہوتا ہے اور دوسرے اجتماعات پر اثر کرتا ہے۔ بسنکرت میں اسکو ارتھ کیریہ یا کار تو کہتے ہیں جس کا لغوی ترجمہ یہ ہے کہ یہ کسی قسم کے افعال اور مقاصد کو انجام دینے کی طاقت ہے۔ ہستی کا معیار چند مخصوص افعال کی انجام دہی پر منحصر ہے یا اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہستی یا وجود سے مطلب یہ ہے کہ علی استعداد یا کسی طریقہ سے جب ایک معلول پیدا کیا جاتا ہے تو وہ شے جو ایسا معلول پیدا کرتی ہے اس کو ہست یا موجود کہا جاتا ہے۔ اور ایسے معلول میں اگر کوئی تغیر ہو تو اس کے مماثل تغیر وجود میں بھی ہو جاتا ہے جو معین مخصوص معلول احال میں پیدا کیا گیا ہے وہ گذشتہ زمانہ میں نہیں تھا اور نہ آئندہ ہو گا کیونکہ وہ معلول جو ایک دفعہ پیدا ہوا ہے۔ مکرر پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اشیاء کے ذریعہ جو معلومات مختلف اوقات میں ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں وہ مماثل ہو سکتے ہیں لیکن ہر لمحہ نہیں ہو سکتے ہر لمحہ جدید معلول کا اشتلازم ہوتا ہے اور ہر جدید معلول جو اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے جدید اشیاء کی ہستی وجود میں آتی ہے اگر اشیاء مستقل ہوتیں تو کوئی وجہ نہ ملے کہ مختلف اوقات میں مختلف معلومات پیدا کریں کوئی اختلاف جو معلول میں پیدا ہوتا ہے خواہ اس شے کی وجہ سے ہو یا دوسرے آلات کے اتصال کے ساتھ ہو جیسے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ چیز بدل گئی ہے اور اس کی جگہ نئی چیز آگئی ہے۔ مثلاً ایک مہرانی کا وجود جیسے اس قوت سے معلوم ہوتا ہے جس کی بنا پر ہمارے نفوس جزا اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اگر



اس میں ایسا طاقتور ہونی تو ہم نہ کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے۔ بہت سی کے تصور کا مفہوم سوائے اس ہر قسم کے اور کچھ نہیں ہے۔ جو ہم میں پیدا ہوا ہے اور یہ ارتسام ہشیائے اثر کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ان قوتوں کے مادہ کوئی مستقل وجود تسلیم کریں جس سے یہ قوت منسوب کی جاتے جو ارتسامات یا معلومات کی پیدائش میں ملازم ہے اور وہ وجود جس کی قوت ہم پر اثر پذیر نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس قوت نے اپنے آپ کو ظاہر نہیں کیا ہے۔ ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں معلومات کے پیدا کرنے والی قوت معلوم ہوتی ہے اور ہم اس قوت کی وحدت سے وحدت وجود شمار کرتے ہیں اور چونکہ مختلف لمحات میں قوت کی مختلف وسعتیں ہوں گی بس تہے تہے وجود کی کثرت ہونا لازمی ہوگا ہاں موجودات پہنچو ہم عارضی تصور کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اس کا وجود ایک نئی نوع پر موقوف ہے جو ہر لمحہ سے پیدا ہوتی ہے۔ وجود کی یہ تعریف بالطبع اصول عارفیت کے مطابق ہے۔

اس باب کو ختم کرنے سے قبل بدھ مت کے فلسفہ کے ارتقا کا مختصر بیان ضروری ہے بدھ مت کے ابتدائی دور میں مابعد الطبیعات کے بجائے چار اہم مذاہبوں پر توجہ کی جاتی تھی (۱) الم کیا ہے (۲) الم کا سبب کیا ہے (۳) الم کس طرح وجود ہوتا ہے (۴) اور کونسی شے اس الم کی موقوفی تک لے جاتی ہے۔ بتی ہے سبب پاد کا یہ نظریہ کس مابعد الطبیعاتی مسئلے کا حل پیش کرنے کی بجائے صرف الم پیدا ہونے کی تشریح کرتا ہے۔ ابتدائی بدھ مت میں آخری مابعد الطبیعاتی مسائل مثلاً یہ عالم ازلی ہے یا غیر ازلی تھا مت موت کے بعد فنا ہو جاتا ہے یا باقی رہتا ہے۔ ایسے مباحث کو خلاف مذہب سمجھا جاتا تھا اور اس اصول پر کہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے بڑا زور دیا جاتا تھا۔ ابھی وہ ہم میں ایسا کوئی جسد فلسفہ پیش نہیں ہوتا جو ست میں نہ ہو۔ مہایان ادب کی ترقی سے تمام دھرموں کے اصول غیر جوہریت اور اصول خلاصیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس اصول کو ناکارجن، آریہ دیو، کارچو، اور چندہ کیرتی نے اختیار کر کے ترقی دی۔ اور یہ کم و بیش قدیم بدھ مت کے اصول کا نتیجہ ہے اگر کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ عالم ازلی ہے یا غیر ازلی تھا گت کو بقا ہے یا فنا اور اگر کوئی مستقل روح نہیں ہے اور ہمارے تمام دھرم متغیر ہیں تو تمام اشیاء پر غور کرنے کا مناسب طریقہ یہ ہوگا کہ ان کو محض ظاہر یا غیر جوہری شکلیں سمجھا جائے یہ شکلیں اگرچہ باہم متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن اپنے ظہور سے الگ ان کی کوئی حقیقت کوئی وجود اور کوئی جوہر نہیں ہے اشوگوش نے تہ اصول کی اشاعت کی۔ اس کا تمام اصول عدم جوہریت مطلقہ ہے۔ لیکن برہمنی اصول سے کچھ ملتا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے موجود ہے جو تمام غیر جوہری دھرم کے علت ہے وہ اس کو متحد تاکہتا ہے۔ لیکن وہ یقینی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ ایسی کوئی مستقل غنیت موجود ہے۔ اسی زمانہ میں گیان

وار کا عروج ہوا اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شونیہ وار اور تہتا کے اصول کا مرکب ہے۔ لیکن اس مسئلہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول مولتے شونیہ وار کے اندر کچھ نہیں ہے۔ اگر ہر شے غیر جوہری ہے تو وہ کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ - وگیاں واڈ کی طرف سے جواب دیا جاسے کہ یہ مظاہر نفس کے محض تصورات ہیں جو نفس کی بے آغاز خواہش (والتا) سے پیدا ہوتے ہیں تو تاکہ اصول کی صورت میں ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ کسی ایک حقیقت کا وجود لازمی ہے جو ان سب تصورات کو جو مظاہر کے طور پر رکھنا دیتے ہیں پیدا کر رہی ہے وگیاں وادی کے اصول میں یہ بھی دشواری پیش آتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ وگیاں وادی مسیحی کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ ان کا اصول اس مسیحی تک رہتا ہے کہ اس سے وہ مناسب طور پر اس دشواری کو حل نہیں کر سکتے اور تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا اصول برہمنوں کے اصول سے ایک حد تک مشابہ ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھو اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ اس اصول کو مذہب مخالف لوگوں پر واضح کیا جاتے۔ بہر حال حقیقت یہ ہے کہ اس نظریہ میں جس حقیقت کو فرض کیا گیا ہے وہ بھی غیر جوہری ہے وگیاں وادیوں کا بہت بخور اس ادب دستیاب ہے اس وجہ سے اس اعتراض کا انھوں نے جواب دیا م اس کا پورا اندازہ نہیں لگا سکتے یہ تینوں اصول ایک ہی وقت میں ترقی پذیر ہوتے اس لیے شونیہ وادی تنہا گئی اور وگیاں وادی کی دشواری کم پیش تمام میں یکساں ہے۔

اشواکھوش کا تہتا کا اصول عملاً اس کے ساتھ ختم ہو گیا۔ لیکن شونیہ وار اور وگیاں وار کے اصول کی ترقی آنھوں میں عید تک ہوتی رہی۔ کارل اڈلر شکر کے بعد کوئی ایسی مستقل تصنیف ہندی فلسفہ کی نہیں ہے جس میں شونیہ وار کے اصول پر سخت سے سخت مباحث اور مناظرے نہ کئے گئے ہوں۔ تیسری وہ چوتھی صدی میں بدھ مت کے بعض پیروں نے منطق کا مطالعہ شروع کیا اور ہندی منطق پر اعتراضات شروع کئے۔ دگ نگ بدھ مت کے منطقی نے غالباً مشہور ہندو منطقی واتیابین کے اصولوں کی تردید اور الفاظ تنقید اپنی کتاب پر ان سوچے ہیں کہ اس منطقی سرگرمی کے زمانہ میں بدھ مت کے ادبی و فانیب کی بعد و بعد کا پتہ چلتا ہے۔ یہ مذہب سراسر وادی جن کو باہم وائے بھاٹک کہتے ہیں، اور سوتان تک ہیں وائے بھاٹک در ہنولا تک نے خارجی عالم کے وجود کو تسلیم کیا ہے۔ اور زیادہ تر ان کا تصادم ہندی مذہب فکر بناتے ویشک ویرسا مکھیہ سے ہوا ہے جو خارجی عالم کو تسلیم کرتے تھے و مسو بند و اس مذہب کا سب سے نامور فرد ہے۔ اور اس زمانہ کے بعد سے شے شے نامی گرامی بودھ مفکرین پیدا ہونے لگے مثلاً یاسو ترا و اسو بند کی تصنیف کا شارح ہے۔ دھرم کیرتی ایناے بندو کا مصنف جو نسبت دیو اور شانت بھدو ایناے ہندو کے شارحین بدھرم اوتار ایناے بندو کا شارح اور تن گیرتی۔ پنڈت اشوک اور رتا کر شانتی ان -

میں سے چند کے مضامین بڑھ مت اور بناتے کے چھ مقالات میں شائع ہو چکے ہیں۔ بڑھ مت کہن  
 صغین کے مباحث اور اک انتاج اصول عارضیت اور اصول خلق استعداد کے متعلق ہیں جن  
 سے کہ وجود کی نوعیت ثابت ہوئی ہے اور سبب لحاظ سے ان کی دل چسپی ان وجود باقی نکلیں پر  
 ہے جو کچھ تھے ساکنہ میں کلی تصورات کی نوعیت۔ نفی کل اور جزو کی نسبت اور حدود کے ضمن  
 کی تنقید اور تردید پر مشتمل ہے۔ کہن مسائل پر ابتدائی بڑھ مت کے غیر سوتران تک اور غیر طے  
 تھا شک نے شاید ہی کبھی غور کیا ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں سبب متعلق ہیں کہ روح کا مستقل وجود  
 نہیں۔ لیکن اس کا انکار انھوں نے خلق استعداد کی مدد سے کیا ہے۔ شکر کے زمانہ تک ہندو فکر اور بودھ  
 فکر کا ان امور میں اختلاف تھا کہ بودھ مستقل روح اور مستقل خارجی عالم کا انکار کرتے تھے برعکس اس کے ہندو  
 فلسفہ کم و بیش حقیقی ہے۔ یہاں تک کہ شکر کے ویدانت میں بھی کسی نہ کسی مفہوم میں مستقل خارجی عالم  
 کا وجود تسلیم کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شکر نے خارجی عالم کی صورتوں کو التباس مانا ہے لیکن ان کا  
 مستقل وجود ہے جو برہم ہے اور جو تمام باطنی اور خارجی مظاہر کی حقیقت ہے۔ سوتران تک عالم خارجی  
 کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اس اصول عارضیت پر ان کے مناظرے بناتے اور ساکنہ کے ساتھ ہوتے  
 تھے۔ روح سے انکار اور مختلف وجود باقی مسائل پر ان کی رائے خود ان کے اصول عارضیت کے  
 مطابق ہے۔



## جین مت کا فلسفہ

برہمنیت کے دائرے سے خارج جین مت اور بدھ مت کے فلسفیانہ تصورات ہیں اگرچہ انتہائی اختلاف ہے لیکن ابتدا میں چونکہ یہ دونوں راہبوں کی جماعتیں تھیں اس لیے ان میں بظاہر کچھ مشابہت پائی جاتی تھی۔ یورپ کے چند علمائے جینی ادب کے ناقص نمونوں کو پڑھ کر یہ غلط فہمی پیدا کر دی تھی کہ یہ بدھ مت کی ایک شاخ ہے۔ اسی طرح وہ ہندوستانی بھی جو اصل جینی ادب سے ناواقف ہیں اکثر ایسی غلطی کرتے ہیں۔ یہ قطعی طور پر ثابت کیا جا چکا ہے کہ جین مت بھی اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ بدھ مت۔ سب سے قدیم بدھ مت کی کتابوں میں جینیوں کا ذکر اکثر مخالف فرقہ کے طور پر ہوا ہے۔ اور ان کے آخری پیغمبر وردھمان جیادیر کا ذکر بھی آیا ہے اور جینی مذہبی کتابوں میں بھی ان بادشاہوں کا ذکر آیا ہے جو جادیر کے ہم عصر اور بدھ کے زمانہ میں موجود تھے۔ جادیر بدھ کا ہم عصر ہے۔ لیکن وہ بدھ کی طرح اپنے مذہب کا بانی نہیں ہے۔ بلکہ خود ایک راہب ہے۔ جس نے جین مت اختیار کر لیا تھا اور رشی کے درجہ سے ترقی کرتا ہوا سب سے آخری پیغمبر تیرتھنکر ہو گیا۔ قدیم تعلیم میں آہستہ آہستہ جو بگاڑ شروع ہو گیا تھا اس کو سدھار کر درودھ مان نے ایک نئی قوت محرکہ دی تھی۔ ان تمام مذہبوں میں جو اس زمانہ میں دیکھ کر تعلیم کے خلاف پرچار کر رہے تھے یہی ایک ناستک مت ایسا ہے جس نے ہندوستان میں اپنا وجود قائم رکھا ہے۔ جین مت ویدوں کی سند سے انکار کرتا ہے۔ زندگی کے بارے میں اس کا نقطہ نظر قنوطی ہے۔ اور فرائض اعظم کے عقیدہ کو بھی قبول نہیں کرتا۔ لیکن بدھ مت کے خلاف اور برہمنیت کے موافق ذہن اور مادہ کے مانند دومی ہستیوں کو تسلیم کرتا ہے۔

بچے جینیوں کے نزدیک جین مت ازلی ہے اور دنیا کے لانا تھا مسلسل ادوار میں لانا تیرتھنکروں کو توازاہام ہوا ہے۔ موجودہ دور عالم کا پہلا تیرتھنکر شہ تھلا اور سب سے آخری جو بیسواں پیغمبر وردھ مان

ہوا دیر ہے۔ عام طور پر تشکروں نے مرنے کے بعد موکش یا نجات حاصل کی۔ وہ نہ دنیاوی معاملات کی پروا کرتے تھے نہ ان پر اثر انداز ہوتے تھے۔ تاہم ان کو دیوتا سمجھا جاتا تھا اور ان کی پوجا کی جاتی ہے۔ نظم اور نثر میں جینیوں کا اپنا نادر ادب ہے جو سنسکرت اور پراکرت میں موجود ہے۔ ان کی تصانیف میں بڑی اہمیت ہے کام لیا گیا ہے اور ان کی شریں نکھی گئی ہیں۔ جینی علما نے ہندو دھرم کے مختلف شعبوں مثلاً قواعد، سیرت نگاری، علم عروض، علم شعر اور فلسفہ پر لکھا ہے۔ خاص طور پر منطق جینی ادب میں قابلِ توجہ ہے۔

جیکوبی جینیوں کی چند عام خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ راہب کا سامان بہت سادہ زندگی تک محدود ہوتا ہے۔ اور ان کے جہا کرنے کے لئے بھیک مانگنے کی اجازت ہے۔ اس سامان میں کپڑے، کبل، بھیک مانگنے کا پیالہ، زمین جھاڑنے کے لئے ایک جھاڑو، اور کپڑے کا ایک ٹکڑا جو منہ پر لگایا جاتا ہے تاکہ گفتگو کے وقت کپڑے منہ میں نہ جائیں مشاغل میں یہ لوگ سڑک کے پروں یا گھاسے کی ڈوم کے بالوں کی جھاڑو استعمال کرتے ہیں۔ راہبوں کو سر منڈوانا یا بال نوچنا پڑتا ہے۔ بال نوچنے کے طریقہ کو ترزیع کہتے ہیں۔ راہب کے فرائض بے حد سخت ہیں۔ ان کو صرف تین گھنٹے سونے کی ہدایت دی جاتی ہے۔ اس سے بچے ہوئے وقت میں گناہوں سے ندامت ظاہر کر لے اور ان کے کفارہ میں مراقبہ یا مطالعہ میں گزارنا چاہیے۔ انہیں سہ پہر تک بھیک مانگنے اور کپڑوں اور دوسری چیزوں کو کپڑوں وغیرہ سے صاف رکھنے کے لئے ان کی اچھی طرح دیکھ بھال کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ عام آدمیوں کو چاہیے کہ وہ راہبوں کی تقلید کریں اور اپنے اعمال میں ان کے قریب تر ہونے کی کوشش کرنے کے لئے قسم کھائیں۔ اہنسا یا انتہائی امتیاط کے اصول کو کسی جاندار کو نہ مارا جائے اس فقرا زندگی میں آخری نتائج تک پہنچایا گیا ہے اور بڑی حد تک اہنسا کے اسی اصول کے مطابق دنیا دار کی زندگی مرتب ہوتی ہے۔

جینی علم وجود کے اساسی تصورات کا علم حاصل کرنے کے لئے برہمنیت اور بدھ مت کے تصورات کا مختصر بیان ضروری ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں جہاندگیرہ اپنشد میں یہاں مسلہ ہے کہ باوجود تمام تغیرات کے ایک مستقل جہر حقیقی باقی رہتا ہے۔ عارضی صورت اور حالت کی نوعیت کی تشریح اور ثبوت از روئے عقل محال ہے۔ پس غیر متغیر جو ہر حقیقی ہے اور تغیر پذیر جو ہر تھوس اپنے حواس کے دھوکے میں اور اشیاء محض نام روپ ہیں دیکھو جہاندگیرہ ۱-۶ جن کو ہم تھوس پن، مرتبت، یاد دوسری حسی کیفیات کہتے ہیں ان کی کوئی حقیقی ذات نہیں ہے کیونکہ وہ ہر آن ہمیشہ تغیر پذیر ہیں اور اہام کی طرح ہیں جن کا کوئی حقیقی تصور عقل کی روشنی میں نہیں کیا جاسکتا۔

بدھ کے پیروؤں کے نزدیک صرف کیفیات متغیرہ کا ادراک ہو سکتا ہے اور کوئی غیر متغیر وجود ان کے پس پردہ

نہیں ہے۔ مثلاً جب ہم مٹی کا ادراک کرتے ہیں تو وہ ایک خاص کیفیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اور جب ہم مٹی کے گڑے کو دیکھتے ہیں تو وہ بھی ایک کیفیت ہی ہے۔ کیفیات سے جدا ہم کسی بے کیف وجود کا ادراک نہیں کر سکتے جس کو اپنشدوں میں غیر متغیر اور مستقل تصور کیا گیا ہے۔ لہذا غیر متغیر اور مستقل وجود ہماری نادانی کا دھوکا ہے کیونکہ صرف کیفیات کی عارضی ترتیب ہی موجود ہے۔ کیفیات اس امر کی دلالت نہیں کرتیں کہ کوئی جوہر بھی موجود ہے جن سے وہ وابستہ ہیں۔ پس فالص وجود ناپید ہے کیونکہ ان کا ادراک نہ حواس سے ہو سکتا ہے نہ نتائج سے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جینی اور بودہ ہم عصر تھے اور خیال کیا جاتا ہے کہ وہ بعض اپنشدوں کی تحریک کے زمانہ میں بھی موجود تھے۔ ان کے نزدیک برہمنیت کا یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ صرف جوہر حقیقی ہے اور کیفیات محض باطل دکھاوے۔ اس کے علاوہ ہر مدت کے پیروں کے مطابق یہ بھی درست نہیں کہ جوہر کا کوئی مستقل وجود نہیں صرف عارضی کیفیات کا تغیر ہی موجود ہے۔ ان نظریوں سے انتہا پسندی کا اظہار ہوتا ہے اور یہ تجربہ کے سراسر منافی ہے۔ لیکن پھر بھی دونوں میں صداقت کئی نہ سہی، کچھ نہ کچھ شائع صداقت ضرور موجود ہے۔ یہ بات تجربہ سے معلوم ہوتی ہے بلکہ ثابت ہے ان تمام تغیرات کے تین اجزاء ہیں (۱) بعض ترتیب کیفیات ایسی ہیں جو غیر متغیر نظر آتی ہیں (۲) بعض نئی کیفیات ہیں جو پیدا ہوتی ہیں (۳) چند پرانی کیفیات ہیں جو فنا ہو چکی ہیں۔ یہ امر صحیح ہے کہ اشارہ کی کیفیات ہر آن تبدیل ہوتی ہیں۔ لیکن تمام کیفیات ہر آن نہیں بدلتیں۔ مثلاً جب مٹی کے تودے کو توڑ کر گھڑا بنایا گیا تو اس میں مٹی کا وجود مستقل ہے۔ یعنی اس تمام بناوٹ کا مفہوم یہ ہے کہ پرانی کیفیات گم ہو گئیں اور نئی پیدا ہوئیں۔ لیکن اس میں کچھ حصہ ایسا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے۔ مٹی کی ایک صورت غایب ہو جاتی ہے اور وہ دوسری صورت میں اپنے آپ کو پیدا کرتی ہے۔ اور کسی دوسری صورت میں مستقل طور پر باقی رہتی ہے۔ صرف ایسی غیر متغیر کیفیات کی وجہ سے کوئی شے تغیرات کے باوجود مستقل کہلاتی ہے۔ مثلاً سولے کے ڈلے سے جب ایک انگوٹھی تیار کرائی جاتی ہے تو ان میں وہ تمام خاص کیفیات جو سولے کے لفظ میں شامل ہیں برابر دکھائی دیتی ہیں اگرچہ سولے نے مختلف صورتیں بدلی ہیں۔ اور ہر ایسے تغیر سے قدیم کیفیت پیدا ہوتی ہے ایسی حالت میں سچ تو یہ ہے کہ ہمیشہ ایک مستقل وجود موجود رہے جس کا استعمار ایسی کیفیت کے دوام سے ہوتا ہے جس کے باعث مختلف تبدیلیوں کے باوجود اس کو جوہر کہا جاتا ہے۔ لہذا انوہیت وجود (ست) نہ تو قطعی ناقابل تغیر ہے، نہ عارضی، تعبیر کیفیت یا وجود ہے، بلکہ اس میں دونوں شامل ہیں۔ اس لیے تجربہ سے وجود کی تصدیق اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک حقیقی و مدت پر مشتمل ہے۔ جوہر لہذا بعض کیفیات کو کھو رہا ہے اور بعض نئی کیفیات کو پیدا کر رہا ہے۔ پس تصور وجود مشتمل ہے چند نئی کیفیات کی مستقل توقیر و رہنمائی پرانی



کیلیات کے ختم ہونے پر۔ اس طرح جین مت عقل سلیم کے تجربہ کی بنا پر دیانت اور بدھ مت کے انتہائی نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

وجود کا یہ تصور کہ وہ مستقل اور متغیر کا اتحاد ہے، ہمیں فطری طور پر نسبتی کثرت وجود یا "انیک انت دار" کے نظریہ تک پہنچاتا ہے۔ یہ نظریہ اپنشدول کی انتہائی مطابقت اور بدھ مت کے کثرت وجود سے مختلف ہے۔ جینی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کا ایجاب مطلقاً نہیں کیا جاسکتا۔ پس تمام ایجاب چند قیود اور شرائط کے تحت صحیح ہیں۔ مثلاً جب کہا جائے کہ "یہ سونے کی صراحی ہے" تو اس کا وجود "دردیہ" یا جوہر کے طور پر صرف سالوں کی ترتیب کی نوعیت کا ہے نہ کہ کسی دوسرے وجود کی طرح جیسے "آکاش"۔ سونے کی صراحی اس مفہوم میں جوہر ہے کہ وہ سالوں کی ترتیب ہے۔ لیکن زمانی یا مکانی مفہوم میں وہ جوہر نہیں ہے۔ پس ایک ہی وقت میں وہ جوہر ہے بھی اور نہیں بھی۔ وہ اس مفہوم میں سالمی ہے کہ وہ خاکی سالات کا مرکب ہے۔ لیکن اس مفہوم میں غیر سالمی ہے کہ وہ پانی کے سالوں کا مرکب نہیں۔ اس کے علاوہ سونا تو خاکی سالوں کا مرکب ہے۔ اس مفہوم میں کہ سونا خاک کا ایک دعائی تغیر ہے نہ کہ خاک کے کسی اور تغیر کا جیسا کہ مٹی اور پتھر میں ہے۔ اور پھر وہ دعائے سالوں کا مرکب ہے اس مفہوم میں صحیح ہے کہ وہ سونے کے سالوں سے مرکب ہے نہ کہ لوہے کے سالوں سے اس کے سونے اس مفہوم میں وہ صراحی سونے کے سالوں سے بنی ہوئی ہے کہ صاف کیے ہوئے اور پگھلاتے ہوئے سونے سے بنی ہے نہ کہ خام سونے سے۔ اور وہ ایسے سونے سے بنی ہوئی ہے جو درلودت سنار سے پگھلایا اور صاف کرایا گیا ہے اور تیار کرایا گیا ہے نہ کہ کسی دوسرے سنار سے۔ نہ کہ وہ بلا شرائط صراحی کا سالات سے تیار کرایا جانا اس معنی میں صحیح ہے کہ وہ صراحی کی شکل میں ترتیب دیا گیا ہے نہ کہ کسی اور بہتت کی شکل میں۔ اس طرح استدلال کرتے ہوئے جینیوں کے نزدیک ایک شے کے متعلق تمام ایجابات صحیح ہیں۔ لیکن صرف ایک محدود معنی میں۔ تمام اشیاء گویا لاتعداد کیفیات سے متصف ہیں اور ہر ایک کیفیت ایک خاص مفہوم میں ایجاب کی جاسکتی ہے۔ جیسے کہ ایک معمولی صراحی بے انتہا ایجابات کی معرض ہے جس میں لاتعداد کیفیات اور لاتعداد زاویہ نگاہ موجود ہیں۔ اور جو سب محدود معنی میں صحیح ہیں نہ کہ مطلق معنی میں (گن رتن کا جین مت درشن سمورے صفحہ ۲۱۱)۔

اس لحاظ سے ایجابی نسبت سے غریبی کا ایجاب دولت پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ لیکن سلبی نسبت میں ایسا ایجاب ممکن ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ایک غریب آدمی کے پاس دولت نہیں ہے تو غریب آدمی سلبی طور پر دولت سے موصوف ہے نہ کہ ایجابی طور پر۔ اس طرح ایک شے ایک نسبت میں دوسری چیز سے ایجاب کی جاسکتی ہے اور دوسری نسبت میں وہی چیز اس سے ایجاب نہیں کی جاسکتی۔ ایسے مختلف نقطہ ہائے نظر جن کی بنا پر اشیاء کسی ایک کیفیت سے موصوف بھی جاتی ہیں یا کسی سے ان کی نسبت ظاہر کی جاتی ہے تو ان کو اصطلاحاً مانجیہ

کہا جاتا ہے۔

چیزوں کی تصدیق کے لیے ہمارے پاس دو طریقے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہم کسی چیز کی کثیر خصوصیات اور کیفیات کا ادراک کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کو اسی چیز میں متحد سمجھتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ”یہ کتاب ہے“ تو ہم اس کی خاص کیفیات کو اس سے الگ نہیں دیکھتے۔ بلکہ کیفیات اور خصوصیات کا اس طرح ادراک کیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز سے جدا نہیں ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم کیفیات کو تو الگ خیال کریں اور اس چیز کو محض دھوکا سمجھیں (بدھ مت کا نظریہ)۔ اس لحاظ سے یہ کتاب کی بہت سی مختلف کیفیات الگ الگ بتا سکتا ہوں اور یہ تسلیم کر سکتا ہوں کہ صرف اشیاء کی کیفیات ہی قابل ادراک ہیں۔ ان کے علاوہ کتاب کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ ان دو مذکورہ نقطہ ہائے نظر کو بالترتیب ”درویدہ نئے“ اور ”پریایانئے“ کہا جاتا ہے۔ ”درویدہ نئے“ تین شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے (۱) نیگم نئے (۲) سگرہ نئے اور (۳) دیوہانئے۔

جب ہم کسی چیز کا بیان خاص عقل سلیم کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں تو ہمارے تصورات واضح اور درست نہیں ہوتے۔ مثلاً میرے ہاتھ میں ایک چیز ہے۔ اور یہ سوا کیا جاتا ہے کہ تمہارا ہاتھ خالی ہے۔ میں جواب دیتا ہوں نہیں۔ کچھ ہے۔ یا کہہ سکتا ہوں کہ میرے ہاتھ میں ایک کتاب ہے۔ ظاہر ہے کہ پہلے جواب میں کتاب کو بہت ہی عام نقطہ نظر سے دیکھا گیا کہ وہ کتاب ایک چیز کے طور پر ہے۔ حالانکہ دوسری صورت میں اس خاص وجود کو بطور کتاب کہتا ہوں۔ اس کے علاوہ جب میں ایک کتاب کا صفحہ پڑھ رہا ہوں تو میں کہہ سکتا ہوں کہ کتاب پڑھ رہا ہوں۔ حالانکہ واقعی اس کتاب کا ایک صفحہ پڑھ رہا ہوں۔ کبھی میں الگ الگ کاغذ پر لکھتے ہوئے یہ کہوں کہ جین فلسفہ پر یہ میری کتاب ہے تو حالانکہ اصل میں وہ کتاب نہیں بلکہ صرف الگ الگ کاغذات ہیں۔ اس طرح بے ترتیب عقل سلیم کے طریقہ سے چیزوں کو دیکھنا کہ جس میں عام ترین خصوصیت کو بطور وجود کے نقطہ نظر سے غور کیا جاتا یا نہ کسی دوسری دوسری خاص خصوصیت سے ان پر نظر ڈالی جاتی ہے بلکہ صرف اسی طرح دیکھا جاتا ہے جیسی کہ وہ پہلی نظر میں معلوم ہوتی ہے۔ اصطلاحاً اس نقطہ نظر کو ”نیگم نئے“ کہتے ہیں۔ غالباً اس قیاس پر یہ تقریبی رائے قائم ہوتی ہے کہ شے ایک طرف عام ترین اور دوسری طرف بالکل خاص کیفیت سے موصوف ہوتی ہے۔ ہم ان میں سے کسی ایک کیفیت پر اصرار کرتے ہیں اور دوسری کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جینیوں کا کہنا ہے کہ نظام فلسفہ نیانئے اور ویش شک تجربہ کی تعمیر اسی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔

”سگرہ نئے“ ایسا نقطہ نظر ہے کہ جس میں اشیاء کو عام ترین زاویہ نگاہ سے غور کیا جاتا ہے اس لحاظ سے ہم تمام انفرادی چیزوں کو عام ترین درجہ ساسی پہلو سے بیان کر سکتے ہیں کہ وہ ”وجد“ ہیں۔ جینی اس کو اشیاء کا دیوانتی طریقہ ادراک کہتے ہیں۔

”دیوار نئے“ کے نقطہ نظر کے مطابق اشیاء کے حقیقی جوہر کو سمجھنے کے لئے واقعی عملی تجربے کے زاویہ نظر سے غور کرنا چاہئے جس میں کی اور جزوی خصوصیات جوگزشتہ زمانہ سے موجود ہوں اور آئندہ باقی رہیں مستحکم ہوجاتی ہیں۔ لیکن ہمیشہ اس میں خفیف تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ یہ وہ تغیر ہیں جو متحد طریقوں سے ہمارے کام آتے ہیں۔ مثلاً ایک کتاب جس کی بے شک چند عام خصوصیات ہوتی ہیں جو تمام کتابوں میں مشترک ہیں۔ لیکن اس کی خاص خصوصیات بھی ہیں۔ اس کے سالے مسلسل جگہ تبدیل کر رہے ہیں اور دوبارہ ترتیب پا رہے ہیں۔ لیکن پھر بھی یہ کتاب کے طور پر گزرے ہوئے زمانہ سے علی آ رہی ہے اور آئندہ زمانہ میں بھی رہے گی۔ یہ تمام خصوصیات ہمارے روزمرہ کے تجربہ کی کتاب کا جو ہر تصور ہوتی ہیں۔ ان میں سے کوئی خصوصیت بھی الگ نہیں کی جاسکتی اور نہ کتاب کا تصور پہلائی جاسکتی ہے۔ جینیوں کے خیال میں یہ ادراک اشیاء کا وہ نقطہ نظر ہے جس کو نظام سائنکھیہ قبول کرتا ہے۔ ”پریپائنٹ“ کا پہلا نظریہ جس کو ”رجوسوتر“ کہتے ہیں بھی بدھ مت کا نقطہ نظر ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کو ماضی یا مستقبل میں تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کوئی شے صرف خصوصیات کا اجتماع ہے جو کسی معلول کو پیدا کر سکتا ہے ہر ایک نئے لمحے میں کیفیات کی نئی ترتیبیں ہوتی ہیں۔ اور ان ہی کو اشیاء کے تصور کا صحیح جوہر خیال کیا جاسکتا ہے۔

جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے ”نئے“ کو محض نقاط نظریہ اشیاء کے ادراک کا پہلو کہا جاسکتا ہے اور یہ تعدد میں لانا انتہا میں متذکرہ بالا چار نقاط نظر سے تو ان کی بڑی بڑی اقسام کا اظہار ہوتا ہے جینیوں کے نزدیک نیائے ویششک ویدانت، سائنکھیہ اور بودھوں میں سے ہر ایک نے ان چار نقاط نظر سے اپنے نقطہ نظر کی تعبیر اور تجربہ کی کوشش کی ہے۔ اور ہر ایک کا ادعا ہے کہ صرف اسکا نقطہ نظر ہی درست ہے اور دوسرے نقاط نظر درست نہیں ہیں۔ لیکن یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ ہر نقطہ نظر سے بہت سے خیالوں میں سے صرف ایک خیال کا اظہار کیا جاسکتا ہے۔ کسی نقطہ نظر سے کسی امر کی تصدیق محدود معنی اور محدود شرائط میں ہی صحیح ہو سکتی ہے۔ حالانکہ بے شمار نقطہ نظر اور لانا انتہا تصدیقوں کے ذریعہ چیزوں پر غور کیا جاسکتا ہے۔ پس ”نئے“ یا ہر نقطہ نظر سے جو تصدیق کی جاتی ہے یا حکم لگائے جاسکتے ہیں وہ مطلق نہیں ہو سکتے۔ حتیٰ کہ ان ہی چیزوں کے بارے میں متناقض تصدیقیں دوسرے نقطہ نظر سے صحیح اور کرائی جاسکتی ہیں۔ پس ہر تصدیق کا صحیح ہونا صرف مشروط ہے اور کسی مطلق نقطہ نظر سے تو اس کا خیال بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ہر ایک تصدیق کی صحت کے یقین کے لئے یہ ضروری ہے کہ ”ہو سکتا ہے“ کا فقرہ استعمال کیا جائے اس سے ظاہر ہوگا کہ تصدیق سببی ہے جو ایک نقطہ نظر سے چند تحفظات کے تحت کی



باقی ہے نہ کہ کسی مطلق مفہوم میں، کوئی تصدیق ایسی نہیں ہے جو بالکل صحیح ہو اور نہ کوئی تصدیق ایسی ہے جو بالکل غلط ہو۔ اس طریقے سے ہم ”سیاد واد“ کے مشہور جینی نظریہ پر پہنچ جاتے ہیں (دیکھو ویشیش اور ٹیک بھاشیہ صفحہ ۸۹۵)

”سیاد واد“ کے مطابق ایک شے میں متضاد ترین خصوصیات لا تعداد انواع میں متلازم ہو سکتی ہیں۔ غولہ کسی نقطہ نظر (نئے) سے تصدیق کی جاتے۔ اس کو کسی صورت میں مطلق تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تمام تصدیقیں ہو سکتا ہے کہ وہ ہوئے کے مفہوم میں حقیقی ہیں۔ اور ایک مفہوم میں تمام تصدیقیں باطل ہیں۔ ایک لحاظ سے تمام تصدیقیں غیر معین اور ناقابل تصور ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام تصدیق صحیح اور باطل ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام ايجاب صحیح اور غیر معین ہیں۔ تمام تصدیق ایک معنی کر کے صحیح، باطل اور غیر معین ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ”گھڑا ہے“ یا اس کا وجود ہے۔ لیکن دراصل یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ ”ہو سکتا ہے کہ وہ گھڑا ہو“ ورنہ اگر وجود مراد ہر قسم کا مطلق وجود ہو تو یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ وہ مٹی کا توڑہ ہو۔ یا ستون ہو۔ یا کپڑا یا اور کوئی چیز ہو۔ یہاں وجود محدود ہے اور گھڑے کی صورت میں اس کی تعریف کی گئی ہے۔ گھڑے سے مراد وجود مطلق نہیں ہے بلکہ محدود قسم کا وجود ہے جو گھڑے کی صورت سے معین ہوتا ہے۔ پس گھڑے سے مراد وہ محدود قسم کا وجود ہے جس پر گھڑے کے وجود کا ايجاب ہوتا ہے نہ کہ کلی اور مطلق یا لا محدود وجود۔ مزید براں گھڑے کا وجود تمام اشیاء عالم کی نفی سے معین ہوتا ہے اور گھڑے کی کیفیت یا خصوصیت یا سرخ رنگ کی رکھاؤ اسی وقت سمجھ میں آتی یا معین ہوتی ہے جبکہ اس کے صنف کے تمام لاتعداد اختلافات کی نفی ہوا دران خصوصیات سے مختلف بے شمار خصوصیات اور کیفیات کی متحدہ نفی کے باعث جن سے وہ گھڑا مرتب ہوا ہے گھڑے کا تصور یا تعریف کی جاسکتی ہے۔ ہم جس کو گھڑے کا وجود کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ خود کے سوا کچھ باقی تمام کی نفی ہے۔ اگر ہم کہیں گھڑا یہاں ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گھڑا وہاں نہیں ہے۔ پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ گھڑے کے وجود کا ايجاب صرف اس مقام پر صحیح ہے۔ دوسرے مقام پر باطل ہے۔ اس لیے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک لحاظ سے گھڑا ہے“ اور دوسرے مفہوم سے ہو سکتا ہے کہ گھڑا نہ ہو۔ ان دو پہلوؤں کو متحد کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک مفہوم میں گھڑا نہیں ہے۔ دونوں ايجاب اور نفی کے پہلوؤں سے گھڑے کا وجود مسلم ہے۔ لیکن اگر ہم کسی پہلو پر نیز در دیے ہوئے گھڑے کے دونوں مختلف اور متضاد تضایا پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑے کی ماہیت یا اس کا وجود غیر محدود، ناقابل اظہار اور ناقابل تصور ہے کیونکہ ہم عدم اور عدم کا ایک ہی چیز یا ايجاب نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن چیزوں کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ہم مجبور ہیں اس تمام ايجاب صحیح، لفظ اور صحیح بھی بالفاظ بھی میں اس طرح ناقابل اظہار اور ناقابل

تصور اور ناقابل تعین ہیں۔ ان چاروں کو دوبارہ متحد کرنے سے تین تصدیقیں برآمد ہونی ہیں (۱) یہ کہ ایک مفہوم سے ہو سکتا ہے کہ گھڑا ہے (۲) تاہم ناقابل بیان ہے (۳) یہ کہ گھڑا نہیں ہے اور ناقابل بیان ہے یا بالآخر اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ گھڑا ہے۔ نہیں ہے۔ اور ناقابل بیان ہے۔ اس لئے جینیوں کے نزدیک تصدیق یا قضیہ اپنی نوعیت میں مطلق نہیں ہے۔ ہر ایک اپنے محدود مفہوم میں درست ہے۔ ان میں سے ہر ایک پر ساتوں صورتیں صادق آتی ہیں جنکو اصطلاحاً ”سپت بھنگی“ کہا جاتا ہے۔

یعنی یہ کہتے ہیں کہ ہندو فلسفہ کا ہر نظام اپنے اپنے زاویہ نگاہ سے خود کو حقیقی سمجھتا ہے اور یہ کہ صرف اسی کا نقطہ نظر صحیح ہے۔ اور یہ غور نہیں کیا جاتا کہ حقیقت کی یہ حالت ہے کہ صداقت کا دعویٰ محض مشروط ہے اور صرف چند شرطوں اور حالتوں یا چند مفہوموں میں صادق آتا ہے۔ اس لیے ایسی کوئی تصدیق ممکن نہیں ہے جو قطعی اور کلی طور پر صحیح ہو۔ کیونکہ ایک متضاد و متناقض تصدیق قضیہ کے ایک مفہوم یا دوسرے مفہوم پر ہی صادق آسکے گی۔ چونکہ تمام حقیقت جزوً مستقل اور غیر مستقل ہے اور چونکہ وہ نئی صورت پیدا کرتی ہے اور پرانی کو گم کرتی ہے وہ نسبتً مستقل اور غیر مستقل ہے لہذا صداقت کے متعلق ہماری تمام تصدیقیں نسبتاً صحیح اور غیر صحیح ہیں۔ وجود۔ عدم وجود اور غیر محدود یہ تین مقولے کسی قضیہ کی ترتیب کی تمام تبدیلیوں کے ساتھ مساوی طور پر ایک نہ ایک مفہوم میں داخل ہوتے ہیں۔ کوئی کلی اور مطلق ایجاب یا سلب نہیں ہے اور تمام تضاد کا جواز اس ایک شرط پر مبنی ہے۔ ”نئے“ کے اصول کی ”سیاداد“ کے اصول کے ساتھ یہ نسبت ہے کہ ہر ”نئے“ میں قضیہ کی اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی کہ سیاداد سے ظاہر ہوتی ہیں۔ پس ایسے قضیہ کی صحت صرف مشروط ہوتی ہے۔ کوئی قضیہ کسی نئے کے مطابق بناتے وقت اگر یہ امر ذہن نشین رہے تو سمجھنا چاہئے کہ ”نئے“ کا استعمال صحیح طور پر ہوا ہے۔ ورنہ دوسرے نظامات کی طرح غلطی کا امکان رہے گا۔

بدھ مت کے پیروے تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کے وجود کا ثبوت اس اثر پر منحصر ہے جو وہ ہمارے اندر پیدا کرتی ہے۔ وہی شے جو کچھ اثر پیدا کر سکتی ہے موجود ہوتی ہے اور جو اس سے قاصر ہوتی ہے وہ عدم کے برابر ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک پیدائش اثر ہی وجود کی تعریف ہے۔ نظری طور پر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ شرکی ایک اکائی، اثر کی ہر دوسری اکائی سے جلا ہے اس لئے ہر اثر مختلف وعدوں کا ایک تسلسل ہے۔ یا اس کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس امر کے قابل تھے کہ ہر لمحہ نئے نئے جواہر کا تسلسل ہے۔ پس تمام اشیا عارضی ہیں۔ جینیوں کا یہ کہنا ہے کہ اثر کے پیدا ہونے کو وجود کا ثبوت ماننے میں استدلال یہ ہے کہ ہم اس شے کے وجود کے قابل ہیں جو ایک تجربے کے مطابق معلوم ہو۔ ہمارے تجربہ کی وحدت کی بنا پر شے کے



وجود کو اس کا سبب قرار دیتے ہیں۔ اصولاً یہ امر بڑھوت کے پیروں کا مجوزہ ہے کہ ہر اثر جو پیدا ہوتا ہے ہر لمحہ نہیں ہے۔ پس تمام اشیاء عارضی ہیں۔ دراصل یہ ایک سناٹہ ہے۔ کیوں کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شے کا وجود ہر لمحہ نہیں بدلتا بلکہ اس کا کچھ جزو مستقل رہتا ہے مثلاً سونے کے زیور میں سونا مستقل رہتا ہے اگرچہ زیور کی شکلیں تغیر پذیر ہیں۔ اس تجربہ کی بنا پر ہم کس طرح دعو کر سکتے ہیں کہ ہر ایک چیز ہر لمحہ کلیتاً مفقود ہو جاتی ہے اور نئی چیزیں بن جاتی ہیں۔ پس ہم ہر لمحہ تجربہ کی درجہ اصل خیالات کو ترک کر کے تجربہ پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ذات یا وجود کا تصور ایسے استقلال کے تصور پر مشتمل ہے جو تغیر کے ساتھ ساتھ ہے۔ جینیوں کے نزدیک دوسرے نظامات کے نقایص یہ ہیں کہ وہ تجربہ کی تعبیر ایک خاص نقطہ نظر (نئے) سے کرتے ہیں۔ اور جینی ایسے ہیں جو تجربہ کو تمام نقاط نظر سے جانچتے ہیں اور جو صداقت برآمد ہو اس پر اتفاق کرتے ہیں مگر یہ کامل اتفاق نہیں ہوتا لیکن موزوں تحفظ اور قید کے ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک "ارتھ کریا کارڈ" کا اصول مرتب کر لے میں بڑھوت کے پیروں نے پہلے تجربہ کی شہادت پر تحقیق کی علامات ظاہر کیں۔ لیکن اپنی تحلیل میں وہ بہت جلد ہی ایک طرہ ہو گئے اور ناراض جب مجرد تخیلات میں مبتلا ہو گئے جو کہ کم تجربہ کے غلات ہونے لگے۔ پس اگر ہم تجربہ سے دیکھیں تو نہ ذات کا انکار کر سکتے ہیں نہ خارجی عالم کا۔ علم سے جس طرح صاف اور واضح شکلوں میں خارجی عالم کی تصدیق ہوتی ہے اسی طرح اس امر کی بھی تصدیق ہوتی ہے کہ ایسا علم میری ذات کا جزو خاص ہے۔ اس طرح یہ محسوس ہوتا ہے کہ علم خود میری اپنی ذات کا اظہار ہے۔ تجربہ سے ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ علم خارجی عالم سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ہمارے اندر علم اور چند چیزوں کا اظہار ہوتا ہے۔ جس سے ہمیں واقف کرایا جاتا ہے۔ پس علم کا ظہور چند چیزوں کی معروض ترتیب کے متوازی ہے جو خاص موزونیت سے موصوف ہیں اور کسی لمحہ میں کسی کسی طرح ان کا بھی اور آگ ہو جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے ہمارے تمام تجربات خود ہمارے باطن میں ہیں کیوں کہ کسی طرح معین طور پر ہمارے تجربات ہماری اپنی ذات کے ہی تغیرات ہیں۔ علم خود ذات کی صفت ہونے کی وجہ سے بغیر اس کی مدد کے خود ذات میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم کے شعوری اور غیر شعوری عنصر میں امتیاز ذکر ناچاہیے جیسا کہ سائنس کی خیال ہے اور نہ علم کو چیزوں کی نقل سمجھا جاتا ہے جیسا کہ سادہ رنگ کے حامیوں کا خیال ہے۔ کیوں کہ چیز کی مادیت کی نقل سے خود علم بھی مادی ہو جائیگا۔ علم تو بے کیف ذات کا جزو ہے جو خود تمام چیزوں کو ظاہر کرتا ہے۔ میناس کی رائے سے علم مطلقہ کا جواز خود علم (سوتہ پرانیہ) سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے۔ دونوں منطقیانہ اور نفسیاتی نقطہ نظر سے علم کا جواز خارجی مائل واقعات پر مبنی ہے۔ لیکن ان صورتوں میں جہاں گزشتہ مطابقت کے علم سے ایک صحیح اعتقاد پیدا کیا گیا ہے وہاں صداقت کا نفسیاتی یقین معروض واقعات کے حوالہ کے بغیر ہو سکتا ہے۔ خارجی عالم تو اسی طرح موجود ہوتا ہے



جس طرح اس کی تصدیق تجربہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ تو ایک غیر واجبی مفروضہ ہے۔ علم تو خود ہماری ذات کا ظہور ہے۔ اس طرح ہم جینی مابعد الطبیعات پر جا پہنچتے ہیں۔

جینی کہتے ہیں کہ تجربہ کے لحاظ سے تمام چیزیں جاندار (جیو) اور بے جان (اجیو) میں تقسیم ہو سکتی ہیں۔ اصول حیات جسم سے بالکل جدا ہے۔ اور یہ خیال بھی غلط ہے کہ زندگی جسم کا خاصہ یا پیداوار ہے (جین و اتسک صفحہ ۶۰) بلکہ اصول حیات کی وجہ سے خود جسم زندہ معلوم ہوتا ہے یہی اصول کو روح کہتے ہیں اور غالباً اسٹیوار کی طرح روح براہ راست مطالعہ باطن سے معلوم ہو سکتی ہے وہ محض علامتی چیز نہیں ہے جو کسی بیان یا فقرے سے ظاہر ہو سکے۔ یہ رائے میمانسا کے بڑے ذی سہ پر بھا کر کے خلاف ہے (کمل مارٹنڈ صفحہ ۴۳) روح اپنی خالص حالت میں لامتناہی ادراک۔

(انت درشن) لامتناہی علم (انت گیان)، لامتناہی برکت (انت سکھ) اور لامتناہی قوت (انت دیر) سے موصوف ہے یعنی وہ تو کامل مطلق ہے لیکن بالعموم چند خاص ناجی روحوں کو چھوڑ کر دوسری تمام روحوں کی قوت و پاکیزگی کرم کے مادے کے باریک نقاب سے پوشیدہ ہے جو بے آغاز زمانے سے جمع ہو رہا ہے۔ یہ روحیں لامتناہی ہیں، جواہریہ اور ازلی ہیں۔ حقیقت میں وہ دنیاوی عالم میں لاتعداد مکانی نقاط کو گھیرے ہوئے ہوتی ہیں۔ ان کا قد و قامت محدود ہوتا ہے نہ ہیئت بڑا نہ بہت چھوٹا روحیں جن جسموں میں قابض ہوتی ہیں انہی کے حجم کے برابر ہوجاتی ہیں (ہاتھی میں بڑی اور چنیوٹی میں چوٹی) یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جینیوں کے نزدیک روح تمام جسم میں نفوذ رکھتی ہے اور اس میں رہتی ہے۔ وہ بال کے سرے سے پیر کے ناخن تک پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ اور جب کبھی جسم میں کسی جگہ کسی احساس کا سبب پیدا ہو فوراً محسوس کر لیتی ہے جس طرح ایک چراغ ایک کمرہ میں ایک کونے میں رکھا رہے تب بھی سارے کمرے کو روشن کر دیتا ہے اسی طرح روح تمام جسم پر قبضہ کر لیتی ہے۔ جینی جیوؤں کی تقسیم ان کے آلات حس کی تعداد کے لحاظ سے کرتے ہیں۔ ادنیٰ ترین طبقہ نباتات کا ہے جو صرف لمس کا ایک حس آلہ رکھتا ہے۔ اس سے اعلیٰ طبقہ کڑوں کا ہے جو لمس اور ذائقہ کے حس آلات رکھتے ہیں۔ اس کے بعد چونیٹیوں کا طبقہ ہے جو لمس، ذائقہ اور شامہ رکھتی ہیں۔ ان سے اعلیٰ طبقہ شہد کی مکھیوں کا ہے جو لمس، ذائقہ، شامہ کے علاوہ بصری آلہ حس بھی رکھتی ہیں ان سے اوپر ریڑھ دہانہ اور ہیں جن کے پانچ حواس کے پانچ آلات ہیں۔ ان سے اعلیٰ طبقہ میں انسان ہیں جو علاوہ ان آلات کے ایک لطیف حس آلہ یعنی "من" بھی رکھتے ہیں جس کے اثر سے وہ ناطق کہلاتے ہیں۔

جینیوں کے نقطہ نظر سے ادنیٰ ترین جانوروں کو بھی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خاک، پانی، آگ، ہوا، ان چار عناصر میں رو میں جان ڈال دیتی ہیں۔ پس خاک کے ذرات روحوں کے جسم میں جنکو ہم عنصری زندگیاں کہہ سکتے ہیں پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں۔ اور دوسرے عنصری جسم کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ عنصری زندگیاں کثیف یا لطیف ہوتی ہیں۔ لطیف ہونے کی صورت میں وہ غیر مرنی ہوئی ہیں۔ تمام عالم لطیف وجودوں سے معمور ہے جن کو اصطلاحاً ”نگدہ“ کہا جاتا ہے۔ یہ لائق اور روحوں کے مجموعے ہیں اور بہت چھوٹے گچوں کی شکل میں سانس لینے اور غذا پانے کی قوت میں مشترک ہیں اور بے انتہا تکلیف کا تجربہ کر رہے ہیں۔ نگدان روحوں کے مقام پر دوسری روحوں کو مہیا کرتے ہیں جو موکش حاصل کر چکی ہیں۔ لیکن کسی نگدہ کا بہت ہی تھوڑا حصہ دنیا کی تمام خالی جگہ کو بھرنے کے لئے کافی ہے جو بے آواز زمانے سے لے کر حال تک عالم کے تمام روحوں کے نزوان کی وجہ سے خالی کہلا سکتی ہے۔ اس لیے یہ واضح ہے کہ (سنسار) دنیا کبھی حیاتی وجودوں سے خالی نہ رہیگی۔

جیواپنے ثواب و عذاب کی وجہ سے دیوتا، انسان، جانور، وغیرہ کے طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کرم کا مادہ موجود ہونے سے روح کسی جسم کو اختیار کرتی ہے۔ پاک روحوں کا طبعی کمال مختلف کرم کے مادہ کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے جس سے تفصیلات کا صحیح علم تاریک ہو جاتا ہے۔ اس کو گین اور نیہ کہا جاتا ہے اور جو صحیح ادراک کو تاریک کر دیتا ہے اس کو ”درشن آدرنیہ“ کہتے ہیں جیسا کہ خواب میں ہوتا ہے۔ جس کرم کے مادہ سے روح کی فطری مسرت تاریک ہو جاتی ہے اور اس میں لذت و الم پیدا ہو جاتے ہیں اس کو ”ویدانیہ“ کہتے ہیں۔ اور جو ایمان اور صحیح کردار کی طرف روح کے صحیح انداز منکر کو تاریک کر دیتے ہیں ان کو ”سولانیہ“ کہتے ہیں۔ ان چار کرموں کے علاوہ اور بھی چار کرم ہیں جو (۱) کسی زندگی میں مدت حیات کا تعین کرتے ہیں (۲) کسی خاص جسم کو اس کی مام اور مخصوص کیفیات اور قوتی کے ساتھ متعین کرتے ہیں (۳) جو کسی کی قومیت، ذات، خاندان اور سماجی حیثیت وغیرہ کو متعین کرتے ہیں۔ (۴) اور جو روح کی جبلی قوت کو متعین کرتے ہیں جس کی مزاحمت سے ٹھیک کام کرنے کی خواہش رک جاتی ہے۔ ہم اپنے تمام خیالات اور افعال کے ذریعہ مسلسل ایک کرم کا مادہ پیدا کرتے ہیں جو خود کو روح میں ڈال دیتا ہے۔ اور جذبات کے ہیجان سے اتصال پاکر روح سے چپک جاتا ہے۔ یہ مادہ برے کرموں کے مادے کو محفوظ رکھنے میں آٹھ طریقوں سے مل کرتا ہے اور آٹھ درجوں میں منقسم ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ یہی کرم قید اور غم کی جڑ ہے۔ اس کرم کے مادہ سے جب اچھے، برے یا بے تعلق اعمال سرزد ہوتے ہیں تو وہ ہم میں لذت و الم یا بے تعلقی کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ



اور اک اور امتحان کے ذریعہ جو علم ہم حاصل کرتے ہیں وہ بھی کرم کے اثر کا نتیجہ ہے جس کے مطابق کسی خاص علم پر سے کوئی خاص پردہ اٹھ جاتا ہے اور ہم علم حاصل کرتے ہیں۔ خود ہمارے کرموں سے ہمارے علم و احساسات کے پردے اس طرح اٹھ جاتے ہیں کہ ہمیں اسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے جس کے ہم مستحق ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام علم و احساس باطن میں پیدا ہوتے ہیں اور خارجی چیزیں تو صرف ہم وجودی خارجی شریطن ہیں۔

کسی خاص کرم کے مادے کا اثر جب ایک بار پیدا ہو جاتا ہے تو اس کو خارج کر کے روح سے باہر کر دیا جاتا ہے۔ کرموں کو پاک کرنے کے اس عمل کو ”نرجرا“ کہتے ہیں۔ اگر کوئی نئے کرم کا مادہ جمع نہ ہو تو کرموں سے روح بتدریج صاف ہوتی جاتی ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ جب ایک کرم سے روح صاف ہو جاتی ہے تو دوسرے کرم داخل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح خارج ہونے اور داخل ہونے کے اعمال بیک وقت روح پر دباؤ ڈالتے ہیں کہ وہ ہستی کے دنیاوی چکر اور تنازع کے عمل کو جاری رکھے۔ ہر انسان کی روح مرنے کے بعد اس کے کرموں کے لطیف جسم کے ساتھ نئی پیدائش کے مقام کو چند لمحوں میں قبول کر لیتی ہے اور نئے جسم کی جسامت کے لحاظ سے وہ بڑھ جاتی ہے یا سکڑ جاتی ہے۔

بالعموم کرم اثر پیدا کرتا ہے اور اپنے خاص نتائج برآء کرتا ہے لیکن مناسب کوششوں سے بہر حال کرم کو برابر موجود رہنے کے باوجود اثر پذیر ہونے سے موقوف کیا جاسکتا ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ نہ صرف کرم کو روکا جاتا ہے بلکہ معدوم بھی کیا جاتا ہے۔ اس حالت میں موکش یا سجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال عام طور پر نیک لوگوں کی ایسی حالت بھی ہوتی ہے جن کے بعض کرم معدوم ہو چکے ہیں بعض ساکت ہیں اور بعض اپنا عمل جاری رکھے ہوئے ہیں۔

کرم کی وجہ سے تمام رو میں دنیا کے قدرتی عمل کے تجربات برداشت کرتی ہیں اور زندگی کے مختلف میدان عمل میں دیوتا، انسان، حیوان وغیرہ کے طور پر جنم لیتی اور پھر بار بار پیدا ہوتی ہیں۔ کرم سے مراد ایک قسم کے مادے کے زیر سالی ذرات ہیں اور روح میں کرم کے ذرات کے مجموعہ کو جنم مست کے پیرو ”آسرو“ کہتے ہیں۔ یہ کرم ہمارے من کے خیالات اور جسم کے اعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ آسرو ان لہجوں یا طریقوں کا اظہار کرتے ہیں جن کی وجہ سے کرم روح کے اندر داخل ہوتے ہیں۔ ان کرموں کے مادہ کو رو کر کرنے یا فنا کرنے کو ”نرجرا“ کہا جاتا ہے۔ اس سے مراد روح کا وہ تغیر ہے جس کے اثر سے ہم کے سے معدوم ہو جاتے ہیں اور نتائج برآمد ہونے سے قبل یا توان کے اثرات دور کیے جاتے ہیں۔ یا تو یہ کے ذریعہ روک دیے جاتے ہیں۔ جب تمام کرم فنا ہو جاتے ہیں تو موکش یا سجات اثر



پذیرہوتی ہے۔

اب ہم جینیوں کے نقطہ نظر سے "اجیو" یا غیر ذی روح مادہ کے متعلق ان کے خیالات کی تشریح کریں گے۔ بودھوں کے نزدیک پُدمل سے مراد فرد یا شخص ہے۔ لیکن جینیوں کے نزدیک پُدمل سے مراد مادہ ہے اور اس کو "استی سایہ" اس مفہوم میں کہتے ہیں کہ وہ مکان کو گھیرے ہوئے ہے۔ پُدمل سالمات سے مرتب ہے جو اذلی ہیں اور بغیر قد و قاست کے ہیں۔ مادہ کی دو حالتیں ہیں (۱) کثیف (جیسے کہ اشیاء جن کو ہم اپنے گرد رکھ کرتے ہیں)۔ (۲) لطیف (جیسا کہ کرم مادہ ہے جو روح کو آلودہ کرتا ہے) تمام مادی چیزیں بالآخر سالوں کے اتصال سے پیدا ہوتی ہیں۔ مادہ کے اجزائے تجزی کو (اتو) سالمہ کہتے ہیں۔ تمام سالمے اذلی ہیں اور ان سب میں لس، ذائقہ، لہو اور رنگ پایا جاتا ہے۔ مختلف جوہروں کی ساخت سالوں کے مختلف ہندسی مقدار اور کعب طریقوں کے اجتماعات اور ان کی داخلی ترتیب کے مختلف طریقوں اور درمیانی سالمی مکان کے ملائج سے ہوتی ہے۔ چند اجتماعات مرتد نقطوں کے ساتھ اتصال سے واقع ہوتے ہیں۔ لیکن دوسرے اجتماعات میں سالوں کو قوت کشش کے ذریعہ باہم متحد رکھا جاتا ہے۔ یہ خیال پیش نظر رکھنا چاہیے کہ بودھی اہل فکر کے نزدیک سالوں میں کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے۔ لیکن جینیوں کے نزدیک اتصال لازمی ہے۔ اس امر کی تصدیق تجربہ سے ہو سکتی ہے ایک مرکب دوسرے مرکب سے متحد ہوتے ہیں۔ ہر حال عالم کی ٹھوس چیزوں کی پیدائش میں مسلسل تغیر کام کر رہا ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی تمام قدیم کیفیتوں (گن) کو گم کر دیتے ہیں اور نئی کیفیتیں حاصل کرتے ہیں۔ جینیوں کے نزدیک چیزیں ماضی نہیں ہیں اگرچہ بعض پرانے کیفیات معدوم ہوتی ہیں اور نئی پیدا ہو جاتی ہیں۔ ہر حال میں چیز بطور کل باقی رہتی ہے اور ہر زمانہ میں یکساں رہتی ہے۔ اگر سالوں کو جدید کیفیتوں کی توفیر اور تغیر کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ قابل فنا ہیں۔ اور اگر ان کو دھرم یا جوہر کے زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ عازلی ہیں۔

جین مت میں "دھرم" اور "ادھرم" کا تصور ہندی نظامات فلسفہ سے بالکل مختلف ہے۔ ان کو ایسا لطیف مادہ سمجھا جاتا ہے جو دنیاوی عالم سے متحد ہے اور عالم کے ہر حصہ پر پھیلا ہوا ہے۔ دھرم کو حرکت کا اصول کہا جاتا ہے۔ ہم اس کو ایسی قوت کہہ سکتے ہیں جو حرکت کو ممکن بناتی ہے یا ایسے حالات فراہم کرتی ہے جن میں کوئی فعل انجام لے سکے۔ یہ اس بات کی طرح ہے جس میں پھل حرکت کرتی ہے جس طرح پانی محض ایک انفصالی شرط ہے یا پھل کی حرکت کے لیے حالات فراہم کرتا ہے لیکن پھل کو حرکت کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر پھل حرکت کرنا چاہے تو پانی اس کی حرکت کی لازمی ممانعت کرتا ہے اسی طرح دھرم دھرم یا مادہ کو حرکت میں نہیں لاسکتا لیکن اگر وہ حرکت کرنا چاہے تو وہ بدھ دھرم کے نہیں کر سکتے۔ لہذا دنیاوی عالم کے پورے

نجات یافتہ روحوں کے عالم میں کوئی دھرم نہ ہونے کی وجہ سے ان روحوں کو کامل سکون حاصل رہتا ہے۔ وہ وہاں حرکت نہیں کر سکتی ہیں کیونکہ وہاں کوئی لازمی حرکی عنصر یا دھرم نہیں ہے (درویدہ سنگرہ درتی صفحہ ۲۰ تا ۲۱)۔

ادھرم بھی نفوذی وجود خیال کیا جاتا ہے جو جو اور پُندِ گل کے ساکت رہنے کے بارے میں مدد کرتا ہے کوئی جوہر حرکت نہیں کر سکتا تا وقتہ کہ دھرم نہ ہو۔ ادھ کوئی جوہر ساکن نہیں رہ سکتا جب تک کہ ادھرم نہ ہو جینیوں نے ان دونوں مقولوں کو شاید اس لیے تسلیم کیا ہے کہ ان کے تصور کی مدد سے جو یا سالمات کی باطنی فعلیت اپنے خارجی اظہارِ ہستی کے لیے کسی خارجی وجود کی امداد کی طالب ہوتی ہے جس کے بغیر حقیقی خارجی حرکت میں منتقل نہیں ہو سکتی تھی۔ پس معلوم ہوا کہ حقیقی حرکت کی تکمیل کے لیے خارجی وجود کی امداد درکار ہے جو ان روحوں کے طبقہ میں معدوم ہے جو نجات حاصل کر چکی ہیں۔

”اسکاٹش“ کے مقولہ سے مراد وہ لطیف وجود ہے جو دنیاوی عالم اور نجات یافتہ روحوں کے اعلیٰ عالم پر چھایا ہوا ہے جس میں دھرم، ادھرم، جو اور پُندِ گل داخل ہیں۔ وہ کوئی سببی وجود نہیں ہے اور نہ محض مزاحمت یا غلا ہے۔ بلکہ واقعی ایک وجود ہے جو دوسری چیزوں کو ایک دوسرے میں داخل کرنے کے لیے معاہدت کرتا ہے (درویدہ سنگرہ درتی۔ صفحہ ۱۹)۔

”کال“ یا زمان کا تصور لا تعداد ذرات پر مشتمل ہے جو کبھی آپس میں غلط ملط نہیں ہوتے۔ لیکن سالمات کی نئی کیفیتوں کے آنے یا تغیر کے واقع ہونے میں مدد و معاون ہوتے ہیں۔ کال چیزوں کی کیفیت میں تغیرات پیدا نہیں کرتا۔ بلکہ چیزوں کی نئی کیفیت کے تغیر کے عمل میں مدد دیتا ہے۔ زمان لمحے، گھنٹے اور دن کے طور پر تصور ہوتا ہے اور ”سے“ کہلاتا ہے۔ یہی اس غیر متغیر کال کی تمام شکلیں ہیں۔ یہ نہ محض دوسری چیزوں کے تغیرات میں معاون ہے بلکہ خود کے تغیرات کو لمحے، گھنٹے وغیرہ کہلانے کو روا رکھتا ہے اس لئے اس کو ”درویدہ“ کہا جاتا ہے۔

جینیوں کے نزدیک کائنات ازلی ہے۔ جس کی شائبہ دار ہے نہ انتہا۔ یہ وہ مقام ہے جہاں لغت اور الم نیکی اور بدی کے نتائج کے طور پر برہم میں آتے ہیں۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے (۱) ”اودھوا لوک“ جہاں دیوتا رہتے ہیں۔ (۲) ”مدھیہ لوک“ جہاں ہم رہتے ہیں (۳) ”اودھو لوک“ جہاں دوزخی رہتے ہیں۔ ہمارا عالم دھرم سے معمور ہے جس کی وجہ سے تمام حرکت ممکن ہے۔ ہماری اس دنیا سے پرے دھرم کاگز نہیں ہے۔ اس لیے وہاں حرکت نہیں ہے وہاں صرف سکون یا آسکاش ہے۔ اس کائنات کے اندر ہولکی تین چیزیں ہیں۔ کال، مدھ، اور دھوا لوک۔ ”کال“ پر مدھیہ یا شتی ہوتی لوک آسکاش کی چوٹی پر

جاہنمیت ہے اور چونکہ وہاں دھرم نہیں ہے اس لیے بغیر حرکت کے پرسکون رہتی ہے۔

جین مت میں "یوگ" کو موکش یا نجات کی علت قرار دیا گیا ہے۔ یہ یوگ گیان، شروہا اور چتر پر مشتمل ہے۔ گیان یعنی صحیح علم حقیقت شروہا یعنی مین مت کے رشی کی تعلیمات پر پکا ایمان چتر یعنی تمام برے کاموں سے اجتناب۔ اس میں پہلے تو "اہنسا" شامل ہے یعنی غلطی سے یا غفلت سے کسی کو جان سے نہ ہارنا۔ دوسرے "سون ریت" یعنی اس طرح بات چیت کرنا جو صحیح، نیک اور پسند فاطر ہو۔ تیسرے "اسچہ" یعنی چوری یا کسی چیز کو نہ لینا جو نہ دیکھی ہو۔ چوتھے "برہم چریہ" یعنی تن من اور بات چیت سے تمام چیزوں کی ہوس کو ترک کر دینا۔ پانچویں "اپہرگیہ" یعنی تمام چیزوں سے بے تعلق ہو جانا۔ (دور یہ سنگرہ درق: صفحہ ۲۵) ان تمام سخت قواعد کو دار کا اخلاق صرف سادہ صوفیوں پر کیا گیا ہے جو کمال حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن عام طور پر معمولی دنیا دار گریہستوں کے لئے قابل عمل معیار پیش کیا گیا ہے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ رو بہ ہمسایہ ایمان داری سے کاتیں، نیک لوگوں کے رسوم کی پیروی کریں۔ ایسی لڑکی سے شادی کریں جو اچھے خاندان کی ہو اور ملک کے رسوم کی پیروی کرے۔ آج بھی ہم اچھے ایماندار گریہستی سے اس کی توقع کر سکتے ہیں۔ اہنسا، ستیہ، برہم چریہ کی نیکیوں پہلے عداوت رکھ کر کیا گیا ہے۔ ان تمام کا اصل اہنسا ہے۔ دوسری نیکیوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی حیثیت ثانوی ہے اور وہ سب اہنسا سے حاصل ہو جاتی ہیں۔ پس اہنسا وہ کلید ہے جس پر مہینی مذہب کی اخلاقیات کی بنیاد قائم ہے اور تمام اعمال پر حکم لگانے کا وسیلہ اہنسا ہے۔ ماسٹر گریہستیوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان آسان نیکیوں کو اختیار کریں جنکو عہد اصغر یا "الوہیت" کہا جاتا ہے لیکن چرنجات کے حصول کے خواہاں ہیں ان کو چاہیئے کہ وہ ان نیکیوں کو اختیار کریں جو اس سے اعلیٰ تر اور سخت ترین معیار کے مطابق ہوں۔ اس کو عہد اکبر یا "ہابرت" کہتے ہیں مثلاً گریہستی کے لیے اہنسا کا عہد اصغر صرف حیوانات کے مارنے سے پرہیز کرتا ہے۔ لیکن عہد اکبر کی رو سے کسی جاندار چیز کو کسی طریقہ سے ضرر نہ پہنچانے کی سخت حدود عہد کمہنی چاہتے۔

کئی چھوٹے چھوٹے فرائض گریہستیوں پر عاید کئے گئے ہیں جو اہنسا کی اصل نیکی پر مبنی ہیں۔ (۱) اپنے افعال کو محدود دائرے میں جاری رکھنا اور مختلف مقامات پر جاندار کو ضرر پہنچانے سے پرہیز کرنا۔ (۲) شراب پینے سے پرہیز کرنا، گوشت کھانا، گھن، ششہد، انجیر وغیرہ کھانا (۳) لوگوں کو زبردستی نہ کرنے کی نصیحت کرنا جس کی وجہ سے کیڑے ہلاک ہوتے ہیں، گھانے بچانے کے جلسوں میں یا ملک میں شرکت سے پرہیز کرنا، جنسی ادب بڑھانے اور چاکھیلنے سے بچنا۔ (۴) تمام مخلوق سے مساوی برتاؤ کرنے کی کوشش کرنا اور مہاتوں کو تحفہ دینا۔



ان تمام نیکیوں کے خلاف دوزی سے سختی سے پرہیز کرنا چاہیے۔

تمام ادراک، بصیرت اور اخلاق کا تعلق روح سے ہے۔ اور یہ جاننا کہ روح ان سب سے متصف ہے۔ یہی روح کا صحیح علم ہے۔ تمام رنج و غم علم کے نقص سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کو ذلت کے صحیح علم سے دور کیا جاسکتا ہے۔ روح خود خالص عقل ہے اور کرموں کی وجہ سے جسم سے تعلق رکھتی ہے۔ جب تمام کرم مراقبوں کی مدد سے جلا دیے جاتے ہیں تو ذات پاک ہو جاتی ہے اور جب جذبات اور خواہش سے مغلوب ہو جاتی ہے تو روح ہی خود سنسار یعنی دوبارہ پیدائشوں کا پھیرا بن جاتی ہے۔ غصہ، غرور، دشمنی، جھوٹ اور دوسروں کو دھوکا دینے کا میلان، لالچ یہ ایسی برائیاں ہیں جو ضبطِ حواس و نفس کے بغیر دور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص نفس کو قابو میں رکھے بغیر لوگ کی راہ پر چل نہیں سکتا۔ جب نفس قابو میں ہو تو ہمارے تمام افعال میں انضباط پیدا ہو جاتا ہے پس وہ لوگ جو نجات کے متلاشی ہیں انہیں ضبطِ نفس کی کوشش کرنی چاہیے۔ کوئی ریاضت یا تپ کسی کام کا نہیں جب تک دل پاک نہ ہو۔ تمام رغبت و نفرت صرت دل کی پاکیزگی سے دور ہو سکتی ہے انسان اپنی آزادی کو رغبت و نفرت کے باعث ہی کھودیتا ہے۔ پس یوگی کو چاہیے کہ ان سے آزاد ہو۔ جب انسان تمام مخلوق کو مساوی سمجھ سکتا ہے تو وہ رغبت و نفرت پر ایسے فتح پاتا ہے جو کسی شخص کو لاکھوں برس کی سخت ریاضت سے بھی نصیب نہیں ہو سکتی۔ تمام مخلوق کے ساتھ مساوات (سمتوا) کو موثر کرنے کے لئے ہمیں مندرجہ ذیل اقسام کے مراقبوں (بھاوانا) کو شروع کر دینا چاہیے۔

(۱) ہمیں تمام چیزوں کے عارضی ہونے پر غور کرنا چاہیے۔ یعنی جو چیز صبح تھی وہ دوپہر میں نہ رہی۔ جو دوپہر میں تھی وہ شام میں نہ رہی۔ پس تمام چیزیں عارضی اور تغیر پذیر ہیں۔ ہمارا جسم، ہماری لذت کی چیزیں، دولت جوانی یہ تمام خواب کی طرح ہیں۔ سب کو فنا ہے۔ یہاں تک کہ دیوتاؤں کو بھی موت ہے۔ تمام عزیز و قریب اپنے کرموں سے موت کا شکار ہوں گے۔ پس یہ عالم مصیبت سے بھرا ہوا ہے۔ اس کی کوئی چیز ہماری اعانت نہیں کر سکتی۔ ہم کسی چیز پر یہ سمجھ کر اگر غور کریں کہ اس پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ ہماری امداد سے قاصر ہے۔ اس مراقبہ کو (آشرن بھاوانا) بے بسی کا مراقبہ کہا جاتا ہے۔

(۲) کچھ لوگ اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں۔ بعض تکلیف اٹھاتے ہیں۔ بعض اپنی پچھلی زندگی میں کئے ہوئے کرموں کے بھل پاتے ہیں۔ ہم آپس میں ایک دوسرے سے ماحول اور کرم کے لحاظ سے بالکل مختلف ہیں جسم کے لحاظ سے اور دوسری خداداد قابلیتوں کے لحاظ سے بھی مختلف ہیں جن سے ہم الگ الگ طرح لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان پہلوؤں پر غور کرنے کو "آیتو بھاوانا"۔

اور "ان تو بھادنا" کہا جاتا ہے۔

(۲) یہ خیال کہ جسم ناپاک چیزوں سے بنا ہوا ہے جیسے گوشت، خون، ہڈی وغیرہ اس لیے ناپاک ہے اس کو جسم کی ناپاکی کا راقبہ یا "اٹھی بھادنا" کہا جاتا ہے۔

(۳) یہ خیال کہ اگر نفس کو عالمگیر دوستی اور ہمدردی کے ذریعہ پاکیزہ کیا جائے اور جذبات کے ہیمان کو دور کیا جائے تو ہمیں نیکی حاصل ہوگی۔ اور اگر ہمیں اس کے خلاف گناہ کے کام اور بدی کے کام کر دیں تو تمام برائیاں میرے سر پر آ پڑیں گی۔ اس کو برائی آپڑنے کا مراقبہ یا "اکرو بھادنا" کہا جاتا ہے۔

(۵) اس کے علاوہ انسان کو چاہئے کہ مندرجہ ذیل دس نیکیوں کے دھیان کی مشق کرے۔ ضبط نفس، صداقت، پاکیزگی، پاک دامن، لالچ سے قطع تعلق، ریاضت، صبر اور برداشت، ملائمت، خلوص، تمام گناہوں سے نجات۔ یہی تمام نیکیاں اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں مدد دے سکتی ہیں۔ صرف یہی وہ سہارے ہیں جن پر ہمیں غور کرنا چاہیے۔ یہی نظام عالم کے قیام کا اعٹھ ہیں۔ اس کو "دھرم سواکھیات نا بھادنا" کہا جاتا ہے۔

(۶) ہمیں جینی علم کائنات اور کرم کے اثر کی نوعیت پر بھی غور کرنا چاہیے جو انسان میں مختلف احوال پیدا کرتی ہے۔ ان کو "لوک بھادنا" اور "بودھی بھادنا" کہا جاتا ہے۔

جب انسان مذکورہ بالا افکار کی مسلسل مشق کی بدولت تمام چیزوں سے بے تعلق ہو کر تمام مخلوقات سے مساوات کا رتاؤ کرتا ہے اور تمام دنیاوی لذتوں سے بے تعلق ہو جاتا ہے تب وہ پرسکون دل میں تمام جذبات کے ہیمان سے چھٹکارا پاتا ہے۔ پھر وہ مراقبہ یا دھیان کو کامل سکون سے انجام دیتا ہے۔ سموترا یا نفس کی کامل مساوات اور دھیان ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ نیز دھیان کے سموترا اور غیر سموترا کے دھیان نہیں ہو سکتا۔ جینیوں کا دھیان جینی پرارتھناؤں کے الفاظ پر من کو یکسو کرنے پر مشتمل ہے۔

دھیان کی مشق بہر حال ایک امداد کے طور پر کی جاتی ہے تاکہ دل بالکل مستعد ہو جائے اور تمام چیزوں سے غیر مضطرب رہے۔ کرم کا ساز و سامان جب بالکل فنا ہو جاتا ہے تو نتیجہ کے طور پر نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح جینی لوگ اخلاقی انضباط کا کامل نصاب ہے جس سے دل میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے۔ یہ روایتی غنجلی لوگ یہاں تک کہ بودھوں سے بھی مختلف ہے۔

نظام فلسفہ نیائے کے حامی یہ دعوے کرتے ہیں کہ عالم کی حیثیت ایک معلول کی ہے۔ اور اس کو کسی قائل قائل نے پیدا کیا ہے اور یہ قائل ایٹور (خلا) ہے جینی اس نظریہ کے خلاف کہتے ہیں کہ اگر معلول سے ملا ایسی اشیا ہیں جو ایک وقت میں واقع ہوتی ہیں اور دوسرے وقت نہیں ہوتیں تو

یہ دلیل ناقص ہے۔ اس لیے کہ عالم بحیثیت کلی ہمیشہ سے موجود ہے۔ اس کے علاوہ اس کا اطلاق مفروض خدا پر بھی ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ارادہ اور اس کی فکر مختلف اوقات میں مختلف فعل انجام دیتی ہے۔ اس وجہ سے وہ خود بھی مخلوق ہو جاتا ہے۔

اگر دلیل کی خاطر تسلیم کیا جائے کہ خدا ہے جس کا جسم نہیں ہے اور وہ عالم کو اپنے ارادے اور فعلیت سے پیدا کر سکتا ہے تو یا تو وہ تخلیق ذاتی و ہم کی بنا پر کرے گا، اس صورت میں نہ تو فطری قوانین ہوں گے نہ کوئی نظم ہوگا۔ یا وہ عالم کو انسان کے اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال کے مطابق پیدا کرے گا۔ تو وہ اخلاقی نظام سے رہنمائی حاصل کرے گا۔ اور مطلق نہ رہے گا۔ اگر اس نے رحم کی بنا پر عالم کو پیدا کیا ہے تو ہم فرض کریں گے کہ عالم موائے مسرت کے اور کچھ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ عالم انسانوں کے گزشتہ اعمال کی بنا پر پیدا کیا گیا ہے کہ وہ آلام برداشت کریں اور مسرت سے لطف اندوز ہوں تو اس میں صرف اندھی قسمت ہی فعل کرے گی۔ اور ایسی اندھی قسمت خدا کی قائم مقام ہوگی۔ اور اگر اس نے عالم کو محض کھیل کی بنا پر پیدا کیا ہے تو وہ بچہ ہوگا جو کسی مقصد کے بغیر چیزوں کو بناتا ہے۔ اگر اس کا مقصد بعض کو سزا دینا اور بعض کو جزا دینا ہے تو بعض سے محبت کرے گا اور بعض سے نفرت۔ اگر عالم کی پیدائش خود اس کی فطرت سے ہوئی ہے تو اس کے ماننے سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس سے بہتر تو یہ کہنا ہوگا کہ عالم خود اپنی فطرت سے وجود میں آگیا ہے۔ یہ فرض کرنا خطرناک ہے کہ خدا کسی امداد یا لوازمات کے بغیر عالم کو پیدا کر سکا ہوگا۔ یہ تو تجربہ کے بالکل خلاف ہے۔

دلیل کی خاطر اگر یہ فرض کیا جائے کہ خدا ہے تو ہم خدا کو ان اوصاف سے متصف کرنے میں حق بجانب نہیں ہو سکتے، جس کی ہمیں آرزو ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ ازلی ہے۔ چونکہ اس کا جسم نہیں ہے۔ اس لیے وہ فہم اور ارادے کی طرح ہوگا۔ لیکن یہ فطرت دنیاوی مختلف اقسام کی چیزوں کو پیدا کرنے کے لیے مختلف صورتوں میں تبدیلی ہوئی ہوگی جو اپنی فطرت میں لاعداد صورتیں رکھتی ہیں۔ اگر اس کے علم و ارادے میں کوئی تغیر نہیں ہے تو پیدائش اور فنا کے مختلف اقسام نہیں ہو سکتے۔ پیدائش اور فنا ایک غیر متبدل علم و ارادے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے مزید برآں جس علم کا اطلاق ہم انسانوں کے علم پر ہوتا ہے اس کی خصوصیت تغیر پذیری ہے اور یہ تو ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم کسی دوسرے علم سے واقف نہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ خدا ہمہ دان ہے لیکن یہ فرض کرنا دشوار ہے کہ اس کو علم کیسے ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ نہ وہ آلات جس رکھتا ہے نہ اس کو کسی قسم کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ وہ ادراک نہیں کر سکتا اس لیے کوئی انتاج بھی مستلزم نہیں کر سکتا۔ اگر یہ کہا



جائے کہ خدا کو قیاس کیے بغیر عالم کی مختلف انولٹ کی تشریح نہیں ہو سکتی تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا اطلاق اس وقت بر محل ہوتا جب کوئی دوسرا مفروضہ یا قی نہ رہتا۔ لیکن بہت سے قیاسات ممکن ہیں اور تمام چیزوں کی تشریح کو ہمہ دان خدا کے اصول کے بغیر اخلاقی نظام یا قانونِ کرم سے کی جا سکتی ہے۔ پس جس طور پر بھی خدا کی ہستی ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یہ کام پورے طور پر پایوس کن ہے۔ اس لیے بہترین طریقہ یہ ہوگا کہ اس قیاس کو ہی غیر ضروری سمجھ کر ترک کر دیا جائے۔ (دیکھو جین مت پر گن رتن کی معنفہ سدرشن سچے چھ صفحہ ۱۱۵ تا ۱۲۴)۔

دکھ سے بچنا اور سکھ کو حاصل کرنا ہی وہ محرک ہے جو انسان کو نجات (موکش) کے لیے جدوجہد پر مجبور کرتا ہے۔ اس لیے کہ مکتی کی حالت ہی روح کی وہ حالت ہے جس میں فالص سکھا اور آئندہ ہے۔ وہی خالص لا محدود علم اور لا محدود ادراک کی حالت بھی ہے۔ دنیاوی شخص کی حالت میں کرموں کے نقاب کی وجہ سے یہ پاکیزگی اکونہ ہو جاتی ہے اور یہ نقاب نامکمل طور پر گھیس گئے ہیں۔ اس لیے کسی نہ کسی چیز کو کسی نہ کسی وقت معمولی علم یا تصدیق یا ماورائی وقوف کے طور پر ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن نجات کی حالت میں ہمہ دانی (کول گیان) ہوتی ہے اور تمام چیزیں اپنی اصلی حقیقت میں کامل کو فوراً معلوم ہو جاتی ہے۔ ہمیشہ دنیاوی منزل پر روح نئی نئی کیفیتیں حاصل کرتی ہے۔ اس طرح وہ مسلسل تغیر برداشت کرتی ہے۔ اگرچہ وہ حقیقت میں وہی رہتی ہے جو ہے۔ لیکن سماجی منزل میں روح جو تغیر برداشت کرتی ہے بالکل وہی ہوتے ہیں جو پہلی منزل میں تھے۔ اس منزل میں روح لا محدود علم کی اپنی کیفیتوں میں ویسی ہی رہتی ہے۔ کسی نئے تغیر کا تجربہ نہیں ہوتا۔

اگرچہ انسان کے مسلسل کرم اس کو مختلف طریقوں پر معین کرتے ہیں پھر بھی وہ ایک لا محدود استعدادِ حقیقی علیت کی قوت سے متصف ہے۔ اور کرم اس آزادی اور لا محدود استعداد کو مغلوب نہیں کر سکتا۔ اگرچہ وہ کبھی کبھی کرم کے اثر سے دب جاتا ہے۔ لہذا انسان اس قوت کی مشق سے تمام کرموں پر غالب آ سکتا ہے اور آخر کار نجات پا سکتا ہے۔ اگر انسان میں بی انت ویر یہ یا محدود استعداد اور قوت دہو تو وہ ہمیشہ جمع شدہ کرم جہوں نے اس کو قید کر رکھا ہے، کے زیرِ حکومت رہے گا۔ لیکن چونکہ خود انسان اس غیر مفتوح قوت کا خزانہ ہے اس لیے کرم صرف دشواریاں پیدا کر سکتے ہیں اور تکلیف دے سکتے ہیں۔ لیکن اس کو غیر برتر کے حصول سے نہیں روک سکتے۔

## فلسفہ چارواک یا مادیت

فلسفہ دہریت جو لوکایت چارواک یا برہمپتیہ کے ناموں سے مشہور ہے غالباً بہت قدیم مدرسہ فکر ہے۔ شوینیا شو تراپشد میں کئی دہریانہ نظریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ان میں ایک عقیدہ یہ ہے کہ مادہ یا ماری عناصر انتہائی حقیقت ہیں۔ کوتلیہ کے ارتھ شاستر میں بھی لوکایت کا نظم پایا جاتا ہے جو خاصہ پُرانا نام ہے اور وہاں اس کو ساکیہ اور یوگ کے ساتھ ایک منطقیانہ علم کے طور پر شمار کیا گیا ہے۔ ڈیوڈسن نے ایسے پالی جملے فراہم کیے ہیں جن میں لوکایت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ وہ جو عوام الناس میں مروج ہے۔ کاویل نے ”سرودرشن سنگھ“ کا ترجمہ کرتے وقت اس معنی کو قبول کیا ہے۔ اس لفظ کے دوسرے معنی ہیں علم مجادلہ یا سوفسطائیت۔ لیکن اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ یہ لفظ معلومات فطرت یا نظم مدنی اور سیاسی علم کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ جس طرح کہ دوسرے ادیب خیال کرتے ہیں ”شکرنیتی“ ان علوم و فنون کی ایک لمبی فہرست پیش کرتی ہے جن کا مطالعہ کیا جانا تھا اور اس کے اندر وہ ناسنگ شاستر کا بھی ذکر کرتی ہے جو اپنی دلیلوں میں بہت زبردست ہے اور تمام اشیاء کو خود بخود نمودار ہونے والی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہ کوئی قوم ہے اور نہ کوئی خدا ہے (شکرنیتی سار ۳-۲-۲۵) منوسمتری ۷-۲۳ کی تفسیر کرتا جوامیدھا تنہی بھی چارواکوں کے علم منطق کا ذکر کرتا ہے۔ اور اس کی بحث کے تمام حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ منطق اور سوفسطائیت کا اصطلاحی علم موجود تھا اور اس کو لوکایت کہتے تھے خوش قسمتی سے اس ضمن میں ایک شہادت اور بھی موجود ہے کہ لوکایت شاستر اور اس کی تفسیر تیسری صدی ق۔ م میں کاتبین کے زمانہ میں موجود تھی۔ اس طرح یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ لوکایت ”ایک کتاب تھی جس پر ایک سو پچاس برس ق۔ م سے پہلے کم از کم ایک تفسیر بھی موجود تھی۔ مجادلہ اور سوفسطائیت کی غالباً یہ قدیم منطقیانہ کتاب ہے۔ اس سے پہلے ہمیں کوئی کتاب نہیں ملتی جس میں دہریت کے

مسائل کا تعلق لوکایت کے ساتھ ہو جیسا کہ بعد کی ادبیات میں دکھایا جاتا ہے اور جن میں چارواک اور لوکایت کو ایک سمجھا گیا ہے۔

ساتویں صدی سے لے کر چودھویں صدی تک مکمل شیل، مینت پر بجا چند اور گن رتن وغیرہ کی تفسیرات سے کئی سورت منقول ہوئے ہیں جن کو بعض نے چارواک اور بعض نے لوکایت سے منسوب کیا ہے اور چودھویں صدی میں گن رتن نے تو برہمپتی سے منسوب کیا ہے (تتو سنگرہ صفحہ ۵۲) نیاے منجری میں مکمل شیل ان سورتوں پر سے تفسیروں کا ذکر کرتا ہے جو مختلف طریقوں پر لکھی گئی ہیں۔ اس لئے یہ امر خاصہ یقینی معلوم ہوتا ہے لوکایت پر کم از کم ایک ایسی تفسیر موجود تھی جو غالباً پنجمل اور کانیاں سے پہلے کی ہے اور ساتویں صدی میں لوکایت یا چارواک سورت پر کم از کم دو مختلف مذاہب کی تفسیریں موجود تھیں۔ ان کے علاوہ تشریں ایک کتاب موجود تھی جو برہمپتی سے منسوب کی جاتی ہے اور جس میں سے ”سرودرن سنگرہ“ میں چارواک کی تشریح کے لئے حوالجات اخذ کئے گئے ہیں مگر یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ کب اور کس طرح قدیم و سفسطائیہ منطق کا علم اور فن مناظرہ ہریت اور افلاقیات کے متعلق انقلابی مسائل کے تعلق میں آکر یکساں طور پر مجہد، ہندو، جین مذاہب کی نفرت کا موضوع ہو گیا۔ پہلے تو صرف مجہد کے پیرو اس سے متاثر تھے لیکن برہمن اس کو مطالعہ کی مختلف ثانوی شاخوں کے طور پر سکھا کرتے تھے۔

یہ تو سمجھی جانتے ہیں کہ علم مناظرہ ہندوستان کی ایک بہت پرانی چیز ہے۔ اس پر سب سے پہلا مقالہ ”چارواک سنگھتا“ پہلی صدی عیسوی میں لکھا ہے جو اس سے بھی پہلی کتاب ”اگنی ویش سنگھتا“ کی تفسیر مکر ہے جس سے پہلی بارہ سوری صدی ق۔ م میں ایسے علم مناظرہ کی موجودگی ظاہر ہوتی ہے۔ مہا بھارت میں اس کے متعلق کثیر حوالے پائے جاتے ہیں (مہا بھارت باب سوم، ۱۳۰، ۳۳۰) چنانچہ اشومیدہ پر فلن میں ہم ان سولسطائیوں اور منطقوں کے متعلق پڑھتے ہیں جو منطقیانہ مناظروں میں ایک دوسرے کو پچھاٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چھاند و گویہ پند میں بھی فن مناظرہ کی طرف اشارہ آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فن مناظرہ کی مشق بہت قدیمی تھی ہے۔ اس خصوص میں ایک امر قابل توجہ ہے کہ تقلید پسند ہندو فلسفہ کا یہ مسئلہ کہ آخری صداقت کا فیصلہ ویدوں کی طرف مرافعہ کے ذریعہ ہی کیا جاسکتا ہے اور دلائل یا قیاس سے کسی آخری نتیجہ پر پہنچنا مشکل ہے کیونکہ جس بات کو ایک منطقی ثابت کرتا ہے اس کو دوسرے منطقی مدکر دیتا ہے۔ پھر اس کی بات کوئی تیسرا روک دیتا ہے۔ ان سولسطائیوں اور منطقوں کے اثر کا نتیجہ ہے کہ جو ان مسائل کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوتے تھے جنہیں دوسروں نے



رکھ دیا تھا۔ اور ان سے بھی زیادہ منطقی لوگ ان دلائل کی بھی تردید کرتے تھے۔ ایسے لوگ گنہگار تھے جنہوں نے دلائل کے ذریعہ بقلائے روح، طاقت کے وجود، ویدک یگیوں کے اثرات وغیرہ کے مسائل کو رد کرنے کی کوشش کی تھی اور یہ سونسطائی اور منطقی لوگ جو ویدوں کے متعلق بھی بڑا سمجھلا کہتے تھے ناستک کہلاتے تھے۔ چنانچہ منو کہتا ہے کہ جو برہمن علم منطق پر حد سے زیادہ بھروسہ رکھتے ہوئے ویدوں اور سمریوں کی سند سے انکار کرتے ہیں وہ نیک آدمیوں کی فہرست سے خارج کئے جانے کے قابل ہیں۔ یہ سونسطائی اور منطقی لوگ آزادانہ بحث میں دلچسپی رکھتے اور ویدک مسائل بلکہ برہم مذہب کے مسائل کی بھی تردید کرتے تھے۔ اس لئے وید اور برہم مذہب کے مقلدین انہیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس طرح مناظرے کا علم منطق اور ویدوں اور برہم مذہب پر تبصرات مروج ہو گئے اور برہمنوں نے انہیں زور دیا۔ لیکن یہ ناستک لوگ کون تھے، منو کے اپنے الفاظ میں ہم اس کو ناستک کہیں گے جو ویدک مسائل کی تردید کرتا ہے۔ پس ناستک سے مراد وہ لوگ ہیں جو دوسری دنیا یا حیات بعد المات میں اعتقاد نہیں رکھتے اور جو ویدک مسائل کی تردید کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظریے باہم مربوط نظر آتے ہیں کیونکہ ویدک مسائل کو ماننے سے انکار کے معنی زور کے لئے بعد از مرگ زندگی اور یگیوں کی تاثیر سے انکار ہو گا۔ ناستک کا یہ نظریہ کہ موجودہ زندگی کے بعد اور کوئی زندگی نہیں ہے اور موت پر سارے شعور کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے زمانے میں اچھی طرح مسلمہ و مروج نظر آتا ہے اور اپنشد اس نظریے کو رد کرنا چاہتے تھے۔

چنانچہ کٹھ اپنشد میں چمکیتا کہتا ہے کہ لوگوں میں اس امر کے متعلق بڑے شکوک پائے جاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہستی رہتی ہے یا نہیں اور وہ اس کے متعلق موت کے دیوتا یم سے آخری اور قطعی جواب لینے کے لئے نہایت بیقرار تھا۔ چمکیتا کو جواب دیتا ہوا یم کہتا ہے کہ جو لوگ لالچ سے اندھے ہو رہے ہیں وہ صرف اسی دنیا کے متعلق سوچا کرتے ہیں اور اگلی زندگی میں یقین نہیں رکھتے اور وہ مسلسل موت کا شکار ہوتے ہیں رکٹھ (پنشد ۲-۶) اور براہ آرنیک اپنشد ۲-۴-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶ میں یاگیہ واک نے ایک خیال پیش کیا ہے کہ شعور، عناصر مادی سے پیدا ہو کر ان کے ساتھ ختم ہوا لکھا اور مرنے کے بعد کوئی شعور نہیں رہتا۔ (براہ آرنیک اپنشد ۲-۲-۳-۴-۱۲) جینت اپنی تصنیف نیاے منجری میں کہتا ہے کہ لوکا نیت ایسے ہی مذکورہ بالا جملوں پر مبنی ہے اور مخالفین کے نظریے (پورب پکش) کو ظاہر کرتا ہے (دنیاے منجری صفحہ ۲۷۱) اس کے علاوہ اسی فقرہ میں جینت کہتا ہے کہ لوکا نیت میں فراسخ کے متعلق کوئی ذکر نہیں ہے۔ یہ صرف شاطرا نے مناظرے کی کتاب ہے (دنیاے منجری ۲۷۱)

بدھ مت کے ادب میں بھی ناسکوں کی طرف اشارے موجود ہیں۔ یہاں یہ بات مناسب معلوم ہوئی ہے کہ چند ایسے طہدین کا ذکر کیا جائے جو بدھ مت کے ادب میں کسی نہ کسی لحاظ سے تشنگ یا عدم پرست سمجھے گئے ہیں۔ پہلے ہم پورن کنیپ کی مثال لیں گے جس کا بیان دیکھ نکایا (۱۱-۱۶-۱۷) میں آیا ہے۔ اجارت شرو نے ایک بار اس کے پاس جا کر پوچھا کہ ماہب بننے سے اس کو کیا ملے گا اور پورن کنیپ نے جواب دیا: "اے راجا جو شخص خود کوئی کام کرتا یا دوسروں سے کرتا ہے، دوسروں کے ہاتھ پیر کاٹتا ہے یا اوروں سے کٹواتا ہے، منزا دیتا ہے یا دوسروں سے منزا لواتا ہے، جو دوسروں کو دکھا اور عذاب دیتا ہے، جو کسی زخمہ جاندار کو مارتا ہے، جو دوسروں سے ان کا اسباب چھین لیتا ہے، یا نقب زنی کرتا ہے، ڈاکے مارتا ہے، لوٹکے اور شارع عام پر ہزنی کرتا ہے اور زنا کاری کا مرتکب ہوتا ہے اور جھوٹ بولتا ہے اس کو ایسا کرنے سے کوئی گناہ یا پاپ نہیں ہوتا۔ اگر وہ تیز تلوار کے کرساری دنیا کو بھی قتل کر ڈالے تو بھی اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا۔ اور اگر وہ گنگا کے کنارے پر بیٹھ کر خیرات دیا کرے یا دوسروں سے دلوا دیا کرے۔ گلیہ کرے یا کر وایا کرے تو اس سے بھی کوئی ثواب نہ ہوگا۔ فیاضی، خود غسبلی، حاس پر قابو پانے اور سچ بولنے میں نہ کوئی دھرم ہے اور نہ اس سے دھرم میں اضافہ ہی ہوتا ہے۔ راجہ کے اس سوال کے جواب میں کہ سفیاسی کی زندگی میں براہ راست کیا نامہ ہوتا ہے۔ پورن کنیپ نے عمل کے ماہ نظر یہ کو بیان کیا کہ مسئلہ کرم صاف طور پر اعلان کرتا ہے کہ نہ کوئی نیکی ہے اور نہ بدی ہے اور اس لئے کوئی عمل کسی نتیجہ کو بھی نہیں پیدا کر سکتا جو کلمہ نیکی اور بدی کوئی چیز نہیں ہے۔ اس لئے کسی عمل سے کوئی بھی بھلا یا برا اثر نہیں پیدا ہو سکتا۔ یہ مسئلہ سائنس کے اس نظریہ سے تعلق رکھتا ہے کہ ارواح کسی بھی پھلے یا برے کام کرنے میں شریک نہیں ہوتیں (دیکھو کرم سے پہلے کا ہندی فلسفہ۔ کلکتہ ۱۹۲۱ء - صفحہ ۱۲۹)۔

اب ہم ایک دوسرے علم پرست معلم اجت کینش کبلی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی تعلیمات کو گلیہ کے باب دوم ۲۲-۲۴ میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اجت کہتا ہے: "ان گلیہ اور بھینٹ کوئی شے نہیں ہے اور نہ دنیا کوئی چیز ہے اور نہ اگلی دنیا ہے نہ پاپ ہے نہ ان کے بغیر پیدا ہونے والے جاندار کوئی چیزیں، دنیا میں کوئی ایسا سادھو نہیں ہے جو ہندو تہذیب کے چنگ پہنچ چکا ہو یا خود بخود ہی اس دنیا یا مابت میں گیان حاصل اور محسوس کر کے دوسروں کو دے سکتا ہو۔ انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور نہ پڑی مٹی میں مل جاتی ہے۔ رطوبت پانی میں، حرارت آگ میں اور ہوا میں مل جاتی ہے اور اس کی قوتیں آکاش میں سما جاتی ہیں۔ لاش، ٹھکانے والے چا یا آدمی اس کے تابوت کو لیے ہوئے درہ جسم کو گھٹ لے جاتے ہیں۔ اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے تو گدس کی غوریاں بیاں کرتے جاتے ہیں۔ لیسک، اس کی پٹریاں تو جلادی جاتی ہیں اور



اس کی قرانیاں راکھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ حقوق کا مسئلہ ہے۔ یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے خالی جھوٹ اور کھوس ہے۔ مومن اور نادان دونوں نے ختم ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی نہیں رہ جاتی (سنگلا ولاسنی - ۱-۱۲۲) اچت کیش کبلی کو یہ نام اس لئے دیا گیا تھا کہ وہ انسانی بالوں سے بنی ہوئی پوشاک پہنا کرتا تھا جو گرمی میں گرم اور سردی میں سرد ہونے سے دکھ دیتی تھی۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ اچت کیش کبلی کے خیالات چاروں اکوں کے خیالات سے ملتے جلتے تھے جن کا پتہ حوالوں کی شکل میں محفوظ جملوں اور دوسرے لوگوں کے بیان سے چلتا ہے۔ پس اچت اگلی دنیا یا "پروک" بنکی اور بدی میں یقین نہ رکھتا تھا اور کرموں کے پھل سے منکر تھا لیکن وہ اس خیال کو تسلیم کرتا تھا کہ جسم عناصر اربعہ سے مرکب ہے جسم سے الگ کوئی روح موجود نہیں ہے اور جسم کے فنا کے ساتھ زندگی کی ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور ویرگ گیہ بے سود اور بے اثر ہیں۔

سوٹرکرتاک سوٹر لا ۱-۲-۱-۹-۱۰ میں بعض ملحدین کے متعلق شیطانتک کا خیال ہے کہ وہ لوکایت ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ دوسروں کو اس طرح ہدایت کرتے ہیں کہ روح جسم میں ہر ایک جگہ موجود ہوتی ہے۔ جب تک جسم رہتا ہے اس وقت تک روح رہتی ہے اور جسم سے الگ کوئی روح نہیں ہے۔ اس لئے روح اور جسم ایک ہی شے کے نام ہیں۔ جب جسم مرجاتا ہے تو کوئی روح باقی نہیں رہ جاتی۔ جب جسم جلایا جاتا ہے تو کوئی روح دکھائی نہیں دیتی۔ صرف سفید ٹھریاں ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جب کوئی شخص میان سے تلوار نکالتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ تلوار میان کے اندر موجود تھی لیکن تلوار ہی کی طرح ہم کبھی نہیں کہہ سکتے کہ جسم کے اندر روح موجود ہے۔ درحقیقت کسی طریقہ سے بھی روح کو جسم سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے ہم جسم کے اندر روح کا اعلان نہیں کر سکتے۔ وہی سے مکھن اور تلوں سے تیل نکالنا ممکن ہے مگر جسم اور روح کے درمیان اس قسم کے رشتہ کا پانا ممکن نہیں ہے۔ روح ایسی کوئی جدا گانہ شے نہیں جو دکھ سکھ پاتی ہو اور جسم کی موت پر کسی اور عالم کی طرف کوچ کر جاتی ہو کیونکہ اگر جسم کے ٹکڑے ٹکڑے بھی کر دیئے جائیں تو بھی اس کے اندر کوئی روح دکھائی نہیں دیتی جس طرح صراحی کے ٹوٹنے پر اس میں سے کوئی روح برآمد نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے لوکایت یہ خیال کرتے ہیں کہ جانداروں کو مارنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس طرح لوکایت بھلے اور بھے کاموں میں کوئی امتیاز پیدا نہیں کرتے کیونکہ وہ کوئی ایسی اصل نہیں رکھتے جس پر امتیاز مبنی ہو سکے اور اسی لئے ان کی رائے میں اخلاق کوئی شے نہیں ہے۔ معمولی ناستک اور مغرور ناستک میں ذرا سافرق دیکھا جاتا ہے۔ مغرور ناستک یہ کہتے ہیں کہ اگر روح جسم سے الگ ہوتی تو یہ بھی ایک خاص طرح کا رنگ، خائفہ وغیرہ رکھتی۔ مگر ایسی کوئی جدا گانہ شے



دیکھنے میں نہیں آتی۔ اس لئے یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ روح کوئی جداگانہ ہستی رکھتی ہے۔ ان ناسکوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے دوسروں کو اپنا نقطہ نظر قبول کرنے کی ہدایت کرتے ہیں۔ لیکن شلائک کہتا ہے کہ لوکایت کے نظام میں کوئی وکشا یا رسم اذغال ادا نہیں کی جاتی تھی اور اس لیے اس مذہب کے ملنے والے سنیا سی نہیں ہو کرتے۔ یہ تو دوسرے مذاہب مثلاً بدھ مت کے راہب ہوتے تھے جو کسی مرحلہ پر لوکایت کی رہبانیت کا مطالعہ کر کے اس کے خیالات کو قبول کر کے ان کی تبلیغ میں منہمک رہتے تھے (سوٹر کرناٹک سوٹر پر شلائک کی تفسیر صفحہ ۲۸۰۔ مطبوعہ نرنئے ساگ)

یہ بات ممکن معلوم ہوتی ہے کہ غالباً لوکایت کے مسائل کی ابتدا اس سمیری تہذیب سے ہوئی جس میں مردوں کو سبازانے اور موت کے بعد جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ رائج تھا۔ بعد میں اس عقیدہ تبدیل آگئی کہ وہ کہنے لگے کہ چونکہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں اور مرنے کے بعد جسم بلا دریا جاتا ہے اس لئے موت کے بعد پھر جسمانی زندگی کے عود کرنے کا کوئی امکان نہیں اور اس لئے مرنے کے بعد کوئی دوسری دنیا نہیں ہے۔ کٹھ اپنشد اور برید آرنیک اپنشد میں بھی ایسے لوگوں کی موجودگی کا ثبوت ملتا ہے جو موت کے بعد کسی قسم کے شعور میں اعتقاد نہ رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے کہ مرنے پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور چھاندو گیارہ اپنشد میں ہم دیکھتے ہیں کہ دیر وچن مانتا تھا کہ جسم ہی آتما ہے اور وہاں اس مسئلہ کو رد کر کے سبازانے کے رواج سے پیدا شدہ سمجھا گیا ہے۔

گیتا کے سولہویں باب ۷-۱۸ میں ایسے لوگوں کے عقاید اور مسائل مذکور ہوئے ہیں جو بھلے اور برے رویے کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ کوئی پاکیزگی سچائی اور مناسب چال چلن نہیں رکھتے وہ یہ بھی نہیں مانتے کہ یہ دنیا کسی سچائی یا حقیقت پر مبنی ہے۔ وہ ایٹور کو نہ ملتے ہوئے یہ سمجھتے ہیں کہ تمام جانداروں کا ظہور جذبات شہوانی یا جنسی تعلقات سے ہوا ہے یہ لوگ ایسے خیالات رکھتے ہوئے دنیا کو گڑبڑ سمجھاتے ہیں۔ ظالمانہ اعمال کے مرتکب ہو کر اپنے آپ کو تباہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ دوسری دنیا اور اس میں پہنچنے کے وسائل میں اعتقاد نہیں رکھتے۔ شدید صحر کہتا ہے کہ یہ فقرے لوکایتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، (گیتا ادھیائے ۱۶۔ شلوک ۱۹)۔ کبھی پورن۔ ہونے والی خواہش اغورن۔ خود نمائی اور تکبریت بھری ہوئی جہالت کے باعث غلط راستہ اختیار کر کے ناپاک زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ موت پر ہستی ختم ہو جاتی ہے اور اس دنیا اور اس کی لذت سے پرے کچھ نہیں ہے اور اس لئے وہ خود کو دنیاوی لذت اندوزیوں کے سپرد کر دیتے ہیں۔ لاتعداد خواہشات، غنہ اور لذت وغیرہ سے بندھے ہوئے وہ ناجائز وسائل سے جہان مدتوں کے سامان فراہم

کرنے میں منہمک رہا کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مال و دولت کے متعلق ہی سوچتے ہوئے روزی کھاتے ہیں اور دولت جمع کر کے مالِ مستقبل میں اپنی خواہشات کو پورا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ وہ ان دشمنوں کے متعلق سوچا کرتے ہیں جنہیں وہ تباہ کر چکے ہیں یا کر کے رہیں گے اور وہ اپنی طاقت، کامیابی، اپنے زور اور لذت وغیرہ کے خیالات میں لگن رہتے ہیں۔

لوکایتوں کے ایک مسئلہ کی تلقین کرتے ہوئے رامائن (۲-۸-۱) میں کہا گیا ہے کہ بڑے دکھ کی بات ہے کہ بعض لوگ اس دنیا کے زمینی سامان اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہرؤں کے لئے مختلف قسم کے گیارے کرنا خوراک کو ضائع کرنا ہے کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے۔ اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی تو زور و باز کے ملکوں کی سیروسیاحت کرنے والے لوگوں کے لئے خوراک کا بندوبست کرنے کے بجائے ان کے لئے شراب ہی کر دیا جلتے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے گیارہ دیکھا اور سنیاس کی بہت تعریف کی ہے مگر جو کچھ حواس سے براہ راست محسوس ہو سکتا ہے اس سے بڑھ کر کوئی شے نہیں ہے۔

وشنوپران (۱-۶-۲۰ تا ۳۱) میں بعض اشخاص کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ گیوں کے پھل سے انکار کرتے ہوئے ویدوں اور گیوں کی مخالفت کرتے تھے اور مہا بھارت (۱۲-۱۸۶) میں بھار دعا کہتا ہے کہ عملِ جات کی توجہ صرف جسمانی اور عضو بانی دلیوں سے ہی ہو سکتی ہے اور روں کا نفوذ بالکل غیر ضروری ہے۔ مہا بھارت میں ایسے لوگوں کی طرف بھی اشارے پائے جاتے ہیں جو دوسری دنیا میں اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ ان کو ناسٹک کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ ایسے قدیم اور مضبوط عقیدے جو کہتے تھے کہ ان کے خیالات کا بدلنا مشکل تھا۔ وہ ویدوں کے عالم اور پُران شاستروں سے خوب واقف تھے۔ دان اور گیارہ کرتے اور جھوٹ سے بہت پرہیز کرتے تھے۔ مجلسوں میں بڑے فصیح البیان تھے اور عام لوگوں کے درمیان اپنے خیالات کی توسیع اور اشاعت میں لگے رہتے تھے۔ اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے اشخاص موجود تھے جو ان اوصاف کے باوجود اس دنیا کے سوا کسی اور ہستی کو نہ مانتے تھے۔ بدھ مت کے ادب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ کئی برہمن لوکایت کی تعلیمات کے ماہر تھے اور اپنشدوں کے حلقے میں بھی ہیں اس خیال کے ماننے والے ملتے ہیں جن کو حیات بعد موت میں یقین نہ رکھنے کے باعث بُرا بھلا کہا جاتا تھا اور جہاں گویہ اپنشد میں ان لوگوں کا ذکر آتا ہے جن میں یہ مسئلہ مروج تھا کہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں اور یہ مردہ جسموں کو زین و مزین کرنے کے دستور کا منطقی نتیجہ تھا۔ رامائن میں ہم دیکھتے ہیں کہ باپالی



یہ تعلیم دیتا تھا کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور مردوں کے لئے گیارہ اور شرادہ غیر ضروری ہیں۔ گیتا میں بھی اس طرح کے خیالات رکھنے والوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو گیارہ مرنے نام کرتے تھے کیونکہ وہ مناسب رسمی طریقوں کے پابند نہیں تھے لیکن مہا بھارت میں بعض ایسے لوگوں کی طرف اشارہ موجود ہے جو ویدوں اور قدیم شاستروں میں مہات رکھنے کے باوجود دوسری دنیا اور بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ویدک لوگوں کے بعض ملقوں میں یہ غیر مقلدانہ نظریہ بتدریج پھیل رہا تھا کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی ہی نہیں ہے اور ان میں سے بعض ایسے ناکارہ لوگ تھے جو اس مسئلہ کو اپنی لذت پرستی اور ادنا درجہ کی زندگی کے لئے بہانے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ اور متعدد لوگ ایسے تھے جو ویدک گیارہ کرتے تھے۔ ویدوں اور دوسرے شاستروں کے ماہر تھے مگر بقائے روح اور اگلی دنیا میں یقین نہ رکھتے تھے۔ پس اس قدیم زمانہ میں بھی ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے ذی اخلاق اور فاضل لوگ موجود تھے جو ان ملحدانہ خیالات کو مانتے تھے لیکن ایسے بد اخلاق اور بُرے لوگ بھی موجود تھے جو بد کاری کی زندگی بسر کرتے تھے اور چپ چاپ یا اعلانیہ طور پر ملحدانہ خیال رکھتے تھے۔

اس طرح ہم مانتے ہیں کہ لوکایت خیالات بہت قدیم ہیں وہ غالباً ویدوں کی طرح قدیم ہیں اور شاید ان سے بھی قدیم تر ہیں اور آریہ لوگوں کے زمانہ سے سمیری لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ ہم جانتے ہیں کہ بھاگوری کی لکھی ہوئی لوکایت شاستر کی تفسیر دوسری یا تیسری صدی ق۔ م میں بہت زیادہ مروج تھی۔ مگر لوکایت شاستر کے مصنف کی نسبت کچھ کہنا ذرا مشکل ہے کہ وہ برہمپتی کون تھا۔ سیاست مدنی پر ایک کتاب برہمپتی سوتر لکھی ہوئی ہے جس کا ترجمہ ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو۔ ٹامس نے کیا ہے۔ اس کتاب میں لوکایت کا ذکر آیا ہے اور ان پر سخت الزامات لگائے ہیں ان کو ایسا چرہ بتلایا ہے جو مذہب کو اپنے قائد کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ وہ ضرور مذہب میں جائینگے۔ اس لئے یہ بات قطعی طور پر یقینی ہے کہ وہ برہمپتی جس نے سیاست مدنی پر کتاب لکھی ہے وہ لوکایت کے سوتر کا مصنف نہیں ہو سکتا۔ پس لوکایت شاستر کا مصنف برہمپتی ایک اسطوری ہونا ہے اور عملی طور پر ہم نظام لوکایت کے موجد کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں رکھتے۔ یہ ممکن ہے کہ اصل ملوکایت کتاب سوتروں کی صورت میں لکھی گئی ہوگی۔ ان سوتروں پر کم از کم دو تفسیریں موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تیسری یا چوتھی ق۔ م میں لکھی گئی تھی اور اس کے مضامین پر کم از کم ایک کتاب چھندوں کا، صورت میں لکھی گئی ہے جن میں سے بعض سوتر مادھوا کی سرورشن سنگھ



میں حوالہ کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ چارواک نام کا کوئی شخص تھا بھی یا نہیں۔ اس نام کا استعمال غالباً سب سے پہلے اہا بھارت میں ہوا ہے۔ جہاں چارواک کو ایک تروندی برہمن کے بھیس میں ایک راکشش بتلایا گیا ہے۔ لیکن اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ اکثر ابتدائی کتابوں میں لوکایت کے مسائل یا تو نظریہ لوکایت کے طور پر بیان ہوئے ہیں یا برہمنی کے نام کے ساتھ فسوب کیے گئے ہیں۔ چنانچہ دم یزان کے سریشی کھنڈ میں لوکایت کے بعض مسائل کو برہمنی کی تعلیمات کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ آٹھویں صدی کا مکمل شیل چارواکوں کو لوکایت کا مقلد خیال کرتا ہے۔ ”پر بودہ چند اسے“ میں چارواک کو ایک بڑا معلم بتلایا گیا ہے جس نے اپنے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے ذریعہ لوکایت شاستر کو مشہور کر کے واپسپتی کے حوالہ کر دیا تھا۔ مادھوا اپنی تصنیف سرودرشن سنگرہ میں اسی کو چارواک کہتا ہے جو ناستکوں کے سرتاج برہمنی کے خیالات کی پیروی کرتا ہے۔ مگر گن رتن سرودرشن سنگرہ کی تفسیر میں چارواکوں کو ایک ملحدانہ فرقہ بتلاتا ہے جو صرف کھانے پینے میں دلچسپی رکھتے ہیں اور نیکی اور بدی کے وجود سے منکر ہیں اور براہ راست ماسوں کے ذریعہ محسوس ہونے والی چیزوں کے سوا اور کچھ نہیں مانتے۔ وہ شراب پیتے ہیں، گوشت کھاتے ہیں اور زنا کاری کرتے ہیں۔ ہر سال وہ ایک دن جمع ہو کر عورتوں کے ساتھ بے حد و حساب زنا کاری کرتے ہیں چونکہ ان کا چال چین عام لوگوں کے مانند ہوتا ہے اس لئے وہ لوکایت کہلاتے ہیں۔ پس یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا چارواک کسی ایک شخص کا نام تھا یا لوکایت کے نظریے کے پیروں کی طرف اشارہ کرنے والی محض ایک اصطلاح ہے۔ ہری بھدر اور مادھوا دونوں ہی لوکایت یا چارواک فلسفہ کو ایک ہی درشن یا نظام فلسفہ خیال کرتے ہیں۔ اس کی منطق جدید تھی۔ ہند کے دیگر نظامات فلسفہ کے اکثر مسئلہ خیالات پر یہ لوگ تخریبی نکتہ چینی کرتے ہیں اور اخلاق، اخلاقی ذمہ داری اور ہر قسم کے مذہب سے منکر ہیں۔ دراصل یہ دہریت کا فلسفہ ہے۔

چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر خیال کرتے ہیں۔ جو کچھ حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل کیا جاسکتا ہے اس کے سوا اور کچھ موجود نہیں ہے۔ کسی بھی تپاس یا انتاج کو علم کا درست وسیلہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا صحیح انتاج کے امکان کے خلاف ان کی پیش کردہ دلیلیں حسب ذیل ہیں:-

(۱) قیاس علم سے جو ارتسامات ہوتے ہیں وہ ادراک سے پیدا ہونے والے ارتسامات کے مانند واضح نہیں ہوتے۔ (۲) انتاج اپنے معروض کے تعین کے لئے دوسری چیزوں پر انحصار رکھتا ہے۔

(۱۴) انتاج کو ادراک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۱۵) انتاج براہ راست اشیائے وقوف سے پیدا نہیں ہوتے۔ (۱۶) انتاج مقرون نہیں ہوتے۔ (۱۷) اس میں اکثر تناقص پایا جاتا ہے۔

اس وجہ سے چارواک انتاج کو احتمال غالب سے زیادہ قیمت نہیں دیتے۔ اس طرح وہ پرانوں کی دوسری صورتوں کو مثلاً معتبر اشخاص یا ویدوں کی شہادت تمثیل یا فریضہ کو بھی نہیں تسلیم کرتے۔ اداآین کے بیان کے مطابق چارواک ایسی ہر ایک شے کی ہستی سے منکر ہیں جو حاسوں کی راہ سے جانی نہیں جاتی۔ اس کو رد کرنے کے لیے اداآین کہتا ہے کہ اگر اس اصول پر پوری طرح عمل درآمد ہو جائے اور لوگ ان تمام باتوں سے انکار کرنے لگ جائیں جس کا کسی خاص وقت پر ادراک نہیں ہو سکتا تو ہماری تمام عملی زندگی خطرناک صورت میں پریشان اور متخلل ہو جائے گی۔ اداآین کی نیلے کسانجل ۱۶-۵-۳ دھورت چارواک تو نہ صرف انتاج کے معتبر ہونے سے انکار کرتے تھے بلکہ وہ نیائے درش میں بیان کیے گئے تمام مقولات پر کلمتہ جینی کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ان مقولوں کا ایسا شمار ممکن ہی نہیں ہے (نیائے منجری صفحہ ۷۴) بے شک یہ درست ہے کہ چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر ثبوت یا پرمان مانتے تھے مگر چونکہ ادراکات میں اوہم بھی واقع ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تمام پرمانوں یا ذرائع ثبوت کو ناقابل یقین خیال کرتے ہیں۔

چارواک کو ایک طرف تو ان لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو مین ست، نیائے، ساکھو، لوگ اور میماسا کے مانند روح کو غیر فانی مانتے تھے اور دوسری طرف ان لوگوں کا جو تصوریاتی بودھوں کے مانند شعور کے پانڈار سلسلوں میں اعتقاد رکھتے تھے کیونکہ چارواک موت کے بعد ہر قسم کی ہستی سے منکر تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ ایسی کوئی پانڈار شے موجود نہیں ہے جو موت کے بعد ہستی رکھتی ہو۔ اس لئے موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور چونکہ جسم ذہن اور حسی نظام ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کسی جداگانہ روح کو نہیں مانا جاسکتا۔ بعض چارواک اس طرح کہتے ہیں کہ شعور کی پیدائش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیزاب یا شراب سے اُجھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ اس طرح ہوا، پانی، آگ اور مٹی کے مختلف عناصر کے ذرات کی ترتیب اور ترکیب سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم و حواس وجود میں آتے ہیں۔ ان ذراتی تربیتوں کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے اور مزید کوئی بھی جداگانہ مقولہ ہستی نہیں ہے۔ کل شیل کی کتاب پنچکا صفحہ ۵۲۔

شکست چارواک کہتے ہیں کہ جب تک جسم رہتا ہے اس وقت تک تمام تجربات کو جاننے



والی اور سمجھنے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی اگر کوئی ایسی پاسیدار ذات موجود ہوتی جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی تو وہ گزشتہ زندگیوں کو اس طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجربوں کو یاد کر سکتا ہے۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے وقوف کے مانند کوئی وقوف بھی گزشتہ جسم کی آخری شعوری حالت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ مکمل شیل پنچکا صفحہ ۵۲۱) اور کسی سنت کی آخری ذہنی حالت کسی دوسرے جنم میں شعوری حالت کو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کسی مرتے ہوئے آدمی کی آخری ذہنی حالت ایک نئے جنم میں شعوری حالات کے سلسلے پہلے پہل کرے۔ اسی لئے ایک چارواک معلم کبل شویتیر کہتا ہے کہ جسم سے شعور کی پیدائش حیاتی اور حرکتی توانی کے عمل سے ہوتی ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ شعور حیات جنم کے ابتدائی مدارج میں اپنی خوابیدہ حالت میں موجود ہوتا ہے۔ شعور کے معنی اشیاء کے وقوف کے ہیں اور چونکہ جنم کی حالت میں حواس کی مناسب نشوونما نہیں ہوتی اس لئے شعور کا ہونا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس طرح بے ہوشی کی حالت میں بھی کوئی شعور نہیں ہوتا اور پینچیل غلط ہے کہ ان حالتوں میں شعور بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے کیونکہ قوت کو بھی اپنی موجودگی کے لئے کوئی شے درکار ہو کر تھی ہے جس میں سیرہ سکے اور جسم کے سوا شعور کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ اس لئے جب جسم فنا ہو جاتا ہے تو شعور بھی اس کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں مانا جاسکتا کہ موت کے بعد شعور کسی اور درمیانی جسم میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس طرح کسی جسم کا ادراک نہ ہونے سے اس کی ہستی تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ اور دو مختلف جسموں میں شعوری حالات کے بالکل وہی سلسلے نہیں رہ سکتے۔

بدھ کے پیرو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر موت کے بعد کی زندگی کے انکار سے چارواک یہ چاہتے ہیں کہ کسی ایسی مستقل ہستی کی تردید کریں جو بار بار جنم لیتی ہے تو انہیں اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے کیونکہ وہ خود بھی ایسی مستقل روح کی ہستی کے قابل نہیں ہیں۔ لیکن شعوری حالات کا ایک بے آغاز انجام سلسلہ موجود ہے۔ اس بے آغاز و انجام سلسلے کے قائم رہنے کی صفت سے چارواک کا منکر ہونا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس طرح مان لیا جائے تو پیدائش کے وقت شعوری حالت کو ہی اولین حالت مان لینا پڑے گا اور اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ علت کے بغیر ہی نمودار ہو گئی ہے اور اس لئے وہ ابدی ہے۔ یا چونکہ وہ بغیر علت کے موجود تھی تو اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کی ہستی ختم ہو جائے اور نہ اس کو کوئی ابدی شعور یا خدا پیدا کر سکتا تھا



کیونکہ وہ ایسی کوئی ابدی ہستیوں کو نہیں مانتے اس کے علاوہ یہ مٹی، پانی وغیرہ کما بادی ذرات کے ذریعہ بھی پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ ابدی حقائق کسی شے کو پیدا نہیں کر سکتے ہیں صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے کہ وہ لازمی طور پر گزشتہ زندگی کے شعوری حالات کا نتیجہ ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ شعور نہ تو جسم سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اس سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے گزشتہ حالات سے متعین ہوتا ہوا آئندہ شعوری حالات کو خود معین کرتا ہے اور اس سے ماضی اور مستقبل کی زندگیوں کا ہونا بھی ثابت ہے۔

سوشلٹ چارفاک کہتے ہیں کہ ایک جاننے والی ہستی اس وقت موجود ہوتی ہے جب تک کہ جسم رہتا ہے لیکن یہ جاننے والی ذات ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کے بجائے جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لئے روح غیر فانی نہیں ہے اور جسم کے فنا کے بعد کوئی عاقبت یا ”پروک“ نہیں ہے (نیا سے بخوری، صفحات ۳۲۹-۳۳۱) جینت اپنی نیلے بھری میں استکوں کی طرف سے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر اس جسم کے دوران حیات میں آتما کو مان لیا جائے تو چونکہ آتما جسم سے مختلف شے ہے اور چونکہ یہ بالہذا اور غیر مادی ہے اس لئے کوئی شے اس کو فنا نہیں کر سکتی۔ آج تک کبھی کسی نے روح کو جسم کے مانند جتے ہوئے نہیں دیکھا اور چونکہ کبھی اس کو فنا ہوتے ہوئے نہیں دیکھا گیا اور نہ ایسی کسی علت کا تیاں کر سکتے ہیں جو اس کو فنا کر سکے۔ اس لئے اس کو غیر فانی ماننا پڑتا ہے۔ چونکہ آتما ابدی ہے اور چونکہ یہ جسم کے ساتھ گزشتہ اور آئندہ تعلقات رکھتی ہے اس لئے یہ ثابت کرنا کچھ مشکل ہی نہیں ہے کہ یہ جسم کے ساتھ مستقل تعلق بھی رکھے گی۔ اس طرح آتما نہ تو جسم کے کسی خالی حصہ میں رہتی ہے اور نہ تمام جسم میں بلکہ وہ تو ساری کل ہے اور وہ جس جسم کے ساتھ کرموں کی وجہ سے ربط رکھتی ہے اس کی مالک ہوتی ہے۔ جینت حیات بعد المات یا ”پروک“ کے معنی یہی سمجھتا ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر روح دوبارہ جنم لیتی ہے یا دوسرے جسموں کے ساتھ ربط پیدا کر لیتی ہے۔ دوبارہ جنم کے بارے میں یہ دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔

۱۱۔ بچوں کا جیلی طور پر ماں کے نٹھوں سے دودھ چوسنا یا ان کا ہنسا اور دونا جس کی طرف سے یہ توضیح کی جا سکتی ہے کہ انھیں پچھلے جنم کے تجربے یاد آتے ہیں (۲) طاقت، عقل، مزاج، صفات اور عادتوں میں عدم مسافات اور ایک ہی قسم کی مساعی سے مختلف نتائج کا حاصل ہونا۔ یہ تمام باتیں پچھلے جنموں میں کئے ہوئے کرموں کا پھل ماننے سے ہی سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ نیا سے بخوری، صفحات ۳۶۰-۳۶۳

شنگر بہ سوتر (۳-۳-۵۳-۵۴) کی تشریح میں روح کی نیستی کے بارے میں لوکایت کے مسئلہ کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ لوکایت کی بڑی اصل دلیلیں ہیں کہ شعور ہی علت ہے۔

جب کہ جسم موجود ہوتا ہے۔ حرکات، حیات، شعور، حافظہ اور دوسرے عقلی اعمال بھی جسم ہی سے تعلق رکھتے ہیں کیونکہ وہ صرف جسم کے اندر ہی تجربے میں آتے ہیں اور اس سے باہر کہیں نہیں پائے جاتے۔ اس کے جواب میں سنسکر کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے حرکات، حیات، اور حافظہ وغیرہ اس حالت میں بھی نہیں پائے جاتے۔ مثلاً جب جسم حالت مرگ میں موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جسم کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ رنگت، صورت وغیرہ جسمانی صفات کو ہر ایک شخص دیکھ سکتا ہے۔ مگر بعض ایسے لوگ ہیں جو شعور اور حافظہ وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتے اگرچہ ان کا ادراک اس وقت ہوتا ہے جب تک کہ جسم ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر شعور کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ اور اگر شعور ایک جسمانی پیداوار ہو تو یہ جسم کو نہ جان سکتا۔ کوئی آگ خود کو نہیں جلا سکتی۔ شعور دائمی طور پر ایک اور لا تغیر ہونے کی وجہ سے ابدی آتما مستور ہوتا ہے۔ اگرچہ عام طور پر روح خود کو جسم کے تعلق میں ہی نمودار کرتی ہے لیکن اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جسم اس کا ایک آلہ ہے۔ اس سے چارواک کا یہ دعوا ثابت نہیں ہوتا کہ آتما جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ چارواک تمام آستک ہندوؤں کے معاشرتی و اخلاقی اور مذہبی امور پر نکتہ چینی کرتے تھے چنانچہ شری ہرش اپنی کتاب تیشدھاچرت میں ان خیالات کی تائید کرتا ہوا کہتا ہے کہ دیدوں کا یہ نظر تجربے سے بالکل غلط ثابت ہوتا ہے کہ گیوں سے عجیب و غریب نتائج ظہور میں آتے ہیں۔ یہ اسی طرح غلط ہے جیسا کہ پُرانوں میں پانی کے اوپر پتھر تیرنے والی کہانیاں کہی جاتی ہیں صرف وہ لوگ جو کام کرنے کے لیے ذہنی صلاحیت اور استعداد نہیں رکھتے ویدک یگیہ کرتے ہیں۔ تردڈمی ہوتے اور ماتھے پر بھجوتی لگا کر روزی کماتے ہیں۔ ذات پات کی پاکیزگی کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی کیونکہ جب مردوں اور عورتوں کے نہ رہنے والے شہوانی جذبات پر غور کیا جاتا ہے تو یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ کوئی مخصوص نسل تمام تاریخ میں اپنے بہت سے گھرانوں میں پدرانہ اور مادرانہ پہلوؤں پر پاک چلی آتی ہے۔ مرد خود کو ناپاک رکھنے کو کوئی زیادہ اہمیت نہیں دیتے اور عورتوں کو پردے میں بند رکھنے کی وجہ رقاہت اور جلاپے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ نیاں نادرست ہے کہ بے لگام شہوت پرستی میں کوئی گناہ ہے۔ اگلے جنم میں گناہ دکھ دیتے ہیں اور نیکیوں سے سکھ حاصل ہوتا ہے۔ کون جانتا ہے کہ اگلی دنیا میں کیا ہوگا جبکہ یہاں ہم گناہ گاروں کو خوشحال اور نیک لوگوں کو مکی پاتے ہیں۔ ویدوں اور سترتوں میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اور صرف تفسیر کرنے والوں کی چالاکی ان کے درمیان مصالحت دکھایا کرتی ہے اور اگر یہ حال ہے تو کیوں نہ اس نظر پر کہ کو اختیار کیا جائے کہ انسان کا جو جی پاسہ ہا کیا کرے۔ کہا جاتا ہے کہ روح کا احساس جسم کے ساتھ موجود ہوتا ہے مگر جب جسم جل جاتا ہے تو نہ کی اور مٹی کا کیا باقی رہ جاتا ہے اور اگر نکاح



کو کسی اور جسم میں کچھ بھگتنا پڑ گیا تو یہ بات ہمیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے کہ کوئی شخص مرنے کے بعد کسی بات کو یاد رکھ سکے گا یا مرنے کے بعد اس کو کرموں کا پھل بھگتنا پڑے گا۔ یا مرنے کے بعد برہمنوں کو کھلانے سے روح کو کوئی خوشی یا سکون ملے گا۔ (مورتی پوجا، بت پرستی) یا پتھروں کی پرستش یا گنگا میں غسل مذہبی عمل کے طور پر بالکل ہی مضحکہ خیز چیز ہے۔ مرے ہوئے لوگوں کے لیے شراذہ کی رسم ادا کرنا بالکل بے سود ہے۔ کیونکہ اگر خوراک کی نذر مردوں کی بھوک کو سکون دے سکتی ہے تو در دراز کی سیاحت کے لیے گئے ہوئے رشتہ داروں کی بھوک بھی اسی طرح کی نذر سے مٹ جانا چاہیے۔ دراصل جسم کے فنا اور موت پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور چونکہ کوئی رُوح، کوئی دوسرا جنم، کوئی خدا اور کوئی عاقبت موجود نہیں ہے اور تمام مذہبی کتابیں ان ہی پروتھیوں کی ہدایتیں ہیں جو لوگوں کو دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ اور پرانوں میں بھی اسطوری بیانات اور فرضی حکایات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے رویے کی معراج واحد لذت پرستی ہے۔ گناہ اور نیکیاں بے معنی ہیں۔ یہ محض الفاظ ہیں جن کے لیے مذہبی پیشوا اپنے فائدے کے پیش نظر ایک خاص طرز پر عمل کر لے کے لیے ڈرایا اور دھمکایا کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے میدان میں چار داک مادہ پرست ہیں اور مٹی، پانی، آگ اور ہوا کے ذرات جن کا احساس کیا جاسکتا ہے اور ان کی ترکیبوں کے سوا کسی اور شے کو نہیں مانتے منطق کے میدان میں وہ صرف اسی چیز میں یقین رکھتے ہیں جو ہا سے براہ راست محسوس کی جاسکتی ہے وہ کرموں کے پھل، دوبارہ جنم اور روح سے انکار کرتے تھے اور عارضی لذات محسوسات اور حسی خوشیوں کے بے مدد لطف اندوزی کے سوا اور کسی شے کی پروا نہ کرتے تھے۔ وہ موجودہ لذت کو آئندہ خوشی کے لیے زبان کرنے کو تیار نہ تھے اور اصول اخلاق کے مطابق کل زندگی کی اجتماعی بہبودی اور خوشی کو ترقی دینے کا مقصد نہ رکھتے تھے۔ اس طرح وہ صرف موجودہ اور فوری لذتوں کے طالب تھے اور کسی طرح کا انضباط یا عاقبت اندیش یا کوئی ایسی فکر جو موجودہ لذت کی قربانی کی مستغنی ہو ان کی نظر میں احمقانہ اور غیر دانشمندانہ تھی۔ ان کی تعلیمات میں قنوطیت کا کوئی عنصر موجود نہ تھا۔ ان کا تمام اخلاق صرف اس مابعد الطبیعیاتی اور منطقی مسئلہ کا نتیجہ تھا کہ صرف محسوسات اور حسی لذات ہی موجود ہیں اور جہ سے بالاتر عقل و قیاس سے برتر کوئی حقیقت موجود نہیں ہے۔ اس لیے لذات کے درمیان کوئی تدریجی یا کیفی اختلاف نہیں پایا جاتا اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم محسوسات کی لذتوں کا مزہ چکھنے کے قدرتی میلان میں کسی طرح کی رکاوٹ ڈالیں۔



## نیاے۔ ویشک فلسفہ

بہت ممکن ہے کہ "نیاے" کی ابتدا ان علماء کے مباحث اور مناظروں سے ہوئی جو ویدک مہارتوں کے صحیح مفہوم کا پتہ چلانے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے تاکہ گیہوں یا قرانیوں میں ان کو کام میں لایا جاسکے اور انہیں مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان ہولے دالے ان مباحث میں جس کا مقصد ایک دوسرے کو شکست دینا ہوتا تھا استعمال کیا جاسکے۔ یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ مناظرے ایشیاء کے دور میں جس زمانہ میں کہن مناظرہ کو مطالعہ کا مضمون سمجھا جاتا تھا ہوئے ہوں۔ یہ مضمون بعد میں "واکو واکیر" کے نام سے موسوم ہوا۔ مٹر بوڈس نے بتلایا ہے کہ آپس تمب نے غالباً تین سو سال قبل مسیح نیاے کے لفظ کو میاٹسا کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ نیاے کا لفظ اصل "نی" سے مستخرج ہے۔ بعض وقت اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ جس کے ذریعہ فقرے اور لفظوں کی تعبیر کی جاسکے کہ اس کا ایک مخصوص مفہوم ہونہ کہ دوسرا، اور یہاں تک کہ اس کی تائید سے الفاظ کے ویدک لہجے نیاے کہلاتے تھے۔ لیکن کوتلیہ نے ویدیا یا علم کی تشریح میں مزید تحقیق سے ادراکی اور مذہبی علم کو جانچنے کے طریق عمل کو، تین وید کو زراحت اور پرورش موٹی کے علم کو علم سیاست اور سانکھیہ، یوگ، لوکایت وغیرہ کے مانند فلسفوں کو شمار کیا ہے۔ اس شہادت کی بنا پر جیکوبن فرض کرتا ہے کہ نیاے سوتر کا فلسفہ کوتلیہ کے زمانہ میں (تین سو ق. م) میں موجود نہ تھا۔ (ہندو فلسفہ کی قدیم تاریخ پر ویسٹر جیکوبن ۱۹۱۸ء) کوتلیہ کے حوالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ میں نیاے کا لفظ آن وکشی یا منطقی فلسفہ کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے واتساین کے متعلق غلط رائے قائم کی ہے جو نیاے اور آن وکشی یا منطق میں تمیز پیدا کرتا ہے۔ یعنی موخر الذکر سے مراد مرن علم منطق ہے اور اول الذکر سے مراد منطق اور مابعد الطبیعات ہے۔ نیاے کا قدیم مفہوم یہ ہے کہ وہ صحیح معنی اور صحیح چیز کے تعین کا

وسیلہ ہے۔ ذات ساین اس سے متفق ہے اور واپسپتی نے بھی اپنی کتاب ”نیائے وارثک تات پرہہ ٹیکا“ میں اس سے اتفاق کیا ہے، بے شک ذات ساین واضح کرتا ہے کہ جہاں تک نیائے کے منطقی پہلو کا تعلق ہے اس کا دائرہ بہت وسیع ہے جس میں تمام ہستیاں، ان کے اعمال اور تمام علوم شامل ہیں۔ یہ ثابت کرنے کے لئے وہ کوتلیہ کا حوالہ دیتا ہے کہ اس مالت میں نیائے ایسی روشنی کی طرح ہے جو تمام علوم کو منور کرتی ہے اور تمام افعال کا وسیلہ ہے اور مابعد الطبیعیات کی صداقتوں کی حیثیت سے وہ نجات کا راستہ بتلا سکتا ہے جیوپی کہتا ہے کہ تصنیف کا مابعد الطبیعیاتی حصہ بعد کا اضافہ ہے اور بہت ممکن ہے خود وائساین منطقی جزو کو ایک الگ شاخ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن وائساین یا کوتلیہ کا کوئی بیان ایسا نہیں ملتا جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ یہ اضافہ کوتلیہ کے بعد ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ وائساین کی نظر میں اس تصنیف کے منطقی پہلو کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور ایسا سمجھنے کی بالکل بہی صورت یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات یا ادھیاتم و دیاک اہمیت قوسب کے نزدیک مسئلہ تھی لیکن صرف منطقی پہلو کی اہمیت اکثر اشخاص کو متاثر نہیں کرتی۔ اس معاملہ میں کسی دھم شاستریاوی کی مدد نہ ملنے پر وائساین کوتلیہ کی شہادت اور حمایت حاصل کرنے پر مجبور ہونا پڑا چنانچہ اس نے کوتلیہ کو ہی سب سے قدیم ماخذ قرار دیا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ کوتلیہ اس بات سے مطمئن نہیں ہوا کہ منطقی فلسفہ رآن و کشکی کو دیر کے ماتند مستند قرار دے۔ بلکہ اس نے اس کو سانگھیہ کے پہلو بہ پہلو ایک فلسفہ قرار دیا اور اس نے یہ قیاس قائم کیا ہے کہ کوتلیہ کے زمانے میں نیائے دو شاخوں پر مشتمل تھا۔ ایک تو ادھیاتم و دیاک اور دوسرے علم منطق یا علم مناظرہ اور اس کا بھی امکان ہے کہ مابعد الطبیعیاتی جز کا اضافہ منطقی جز کی ہرول عزیز بڑھالے کے لئے کیا گیا ہو۔ ہا ہو پادھیائے ہر پرشاد شاستری بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل میں اپنے ایک مضمون سے دلچسپ کرتے ہیں کہ واپسپتی نے نیائے سوتروں کے جمع کرنے کی دو کوششیں کی ہیں۔ ایک تو نیائے سوچی۔ دوسری نیائے سوزودھار۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود واپسپتی بھی اپنے زمانہ میں بہت سے سوتروں کے مستند ہونے کے متعلق یقین نہ رکھتا تھا اور ایسی ناقابل تردید علامات کی نشاندہی کرتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے سوتروں میں تحریف کی گئی ہے وہ بیان کرتا ہے کہ ایک بودھی روایت چین سے جاپان تک مشہور ہے کہ سیروک نے نیائے اور یوگ میں آمیزش کر دی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ سوتروں میں بودھی پیروں کے ہاتھوں اضافے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ چند ہندوؤں کے ہاتھوں بھی اضافے ہوئے ہیں جنہوں نے ہندو استدلال کو بودھی دسیلوں کے خلاف استعمال کیا ہے۔ اس فاضل عالم کے خیالات ممکن معلوم ہوتے ہیں اور ہائے پاس کوئی ایسا وسیلہ نہیں ہے جس سے ہم اس وقت کا

اندازہ لگا سکیں کہ ریاضائے کبعل میں آئے تھے۔ اب رہا یہ واقعہ کہ ناقابل تردید ثبوت اس امر کے موجود ہیں کہ بہت سے سوتروں میں تحریف ہوئی ہے تو نیائے سوتروں کے زمانہ کا صحیح تعین اور بھی دشوار ہو جائے۔

نیائے اور ویشٹک ابتدا میں الگ الگ مستقل نظام تھے مگر ان کو ایک نظام سمجھ کر بحث کرنے کی معقول وجہ یہ ہے کہ دونوں اپنے وجود یا قی اور قنوطی نظریہ میں بالکل ایک جیسے ہیں اور یہ کہ تاریخ کے دوران میں ان میں خود ان کے حامیوں نے ان دونوں کو متحد کر دیا تھا۔ چنانچہ اہم بھٹ کی ”ترک سنگرہ“ اور وشونا تھ کی ”بھاشا بری جھید“ یا ”کاریکا ولی“ جیسے مقبول رسالے جو تقریباً اس عہد کے ہیں ان کو پارم ملا کر بحث کرتے ہیں۔ ان تصانیف میں جس اتحاد پند انداز قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ بہت ہی قدیم ہے اور دات سائن تک اس کی قدیمت کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ نیائے ورشن پر اس کی تفسیر سب سے زیادہ قدیم اور محفوظ ہے۔ ان نظامات کی تاریخ میں ایک اور منزل نوٹ کرنے کے قابل ہے جبکہ نیائے ویشٹک کو ایک مستقل عالمگیر نظریہ کے طور پر تسلیم کرنا عملاً نظر انداز کر دیا گیا تھا اور اس کی حیثیت گھٹ کر محض منطق کی حد تک رہ گئی تھی۔

نیائے ویشٹک کا ادب بہت وسیع ہے لیکن یہاں صرف بہت مشہور تصانیف کا ذکر کیا جائے گا۔ کناد کی تصنیف ”ویشٹک سوتر“ کی تاریخ معین کرنا دشوار ہے۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ برہ سے قبل کی ہے۔ اس کے دس باب ہیں اور ہر ایک باب کو دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ اس کا خاص مقصد چند مقولوں کی تشریح کرنا ہے جو اس نظام میں تسلیم کئے جاتے ہیں لیکن غرضی طور پر یہ تصنیف متعدد عالمگیر فلسفیانہ دھڑی کے مختلف مسائل کو حوالہ کے طور پر پیش کرتی ہے۔ اس کی قدیم ترین موجود اور محفوظ تفسیر پرشسٹ پادنے کی ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سوتروں کی ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ تفسیر کے بجائے یہ خود ایک تصنیف ہے۔ اپنے بیانات کی وضاحت سے اس نے اس نظام کو کافی ترقی دی ہے۔ مثلاً خدا کو خالق کے طور پر تسلیم کر کے نظریہ تخلیق کو بڑی وضاحت کے ساتھ باقاعدہ پیش کرنا ویشٹک کے نظام کی تاریخ میں پہلی بار دیکھا جاتا ہے۔ اس کتاب کا تشریح کنی معنیق نے کی ہے ان میں اٹان اور خریہ ہر بہت مشہور ہیں۔ خریہ ہر کی ”نیائے کنڈا“ ویشٹک کے جدید طالب علم کے لئے اسلوب بیان کی سادگی اور تشریح و توضیح کے لئے بہترین شرح ہے۔ نیائے سوتر کو اکشاد یا گوتم نے لکھا ہے اس کے پانچ باب ہیں اور ہر باب دو حصوں میں منقسم ہے۔ اس کی سب سے قدیم شرح دات سائن نے لکھی ہے جو ”دات سائن بھاشیہ“ کے نام سے مشہور ہے۔ دات سائن کی تاریخ کا تصفیہ نہیں ہوا ہے



لیکن یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ وہ چوتھی صدی عیسوی کے اوائل میں ہوا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بدھ مت کے مشہور مفکر و مناگ نے اس پر بڑی طرح تنقید کی ہے لیکن ادویت کار نے اپنی لکھی ہوئی "ورنگ" میں وناگ کے خلاف جوابات دے کر وناگ کی تائید کی ہے۔ اس تصنیف کی تشریح و مہیبتی نے اپنی "مات پر یو ٹیکا" میں کی ہے۔ اس کتاب کی تشریح ادا این نے کی ہے۔ ایک اور مصنف جیت بھٹ ہے جس نے اپنی کتاب "نیلے منجری" میں گوتم کے چند منتخب سوتروں کی شرح کی ہے۔ یہ کتاب اپنے زمانہ میں ہندی منطقیانہ فکر کا خزانہ سمجھی جاتی تھی۔ اس کا اسلوب بیان بے حد سلفہ اور صاف ہے دوسری اہم تصنیف ادا این کی "کسا بھلی" ہے جس میں وہ خدا کی ہستی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کتاب کو اس کی شرح "پکاش" مصنف وردہ مان اور مکند "مصنف رچی دت کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیے۔ ادا این کی کتاب "آتم تود ویک" بودھوں کے خلاف بحث کرنے کے لئے لکھی گئی ہے جس میں وہ کوشش کرتا ہے کہ روح کے نظریہ کو مستقل بنیاد پر قائم کرے۔ ان کے علاوہ مابعدی زمانہ میں نیلے پریت سی سفید تصانیف ہوئی ہیں۔ اس سلسلہ میں ذیل کی کتابیں قابلِ لحاظ ہیں: "بھاشا پر بکھید" مصنف دشونا تھ اور اس کی شرحیں مکنا ولی، دن کری، رام ادوی، ترک سنگرہ مع نیلے نرنے۔ کیشو مسرا کی تصنیف "ترک بھاشیہ" مع شرح نیلے پردیپ۔ شیوا دھیہ کی "سپت پدارتھی۔ وردہ راج کی "مارگک رکشا اور ملی ناتھ کی شرح نش کلک۔ مادھو دیو کی کتاب "نیلے سار" جاکی ناتھ بھٹا چاری کی "نیلے سدھانت منجری" اور پادھا چاریہ کی کتاب نیلے منجری سار۔ اور ششدر کی نیلے سدھانت دیپ اور شیشانت آچاریہ "پر بھا"۔

نیلے فلسفہ کا جدید مذہب گنیش اپادھیہ یہ ۱۲۰۰ء سے شروع ہوتا ہے جس کو نوہ نیلے کہتے ہیں۔ گنیش نے نیلے کے تسلیم کردہ چار پرسان یعنی پرتیش، انومان، اپمان اور شبد پر لکھا ہے اور نیلے بعد الطبیعات کے مسائل پر کچھ بھی بحث نہیں کی لیکن یہ واقعہ ہے کہ اس کے انومان یا الخ کے بحث نے بنگال میں غیر معمولی طور پر اہل علم کو متوجہ کر دیا۔ اس کی تصنیف "تو چنٹا سنی" کے عنوان کے جزو پر بہت سی بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں۔ اور ان شرحوں پر بھی شرحیں دی گئیں اور انومان پر بنگال کے فاضلوں نے بہت سی مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جو کہ چند صدیوں سے نیلے منطق کا گھر ہو گیا ہے۔ سرگھو ناتھ شرو منی (۱۵۰۰ء) بھٹا چاری (۱۵۰۰ء) گدادھر بھٹا چاری (۱۵۰۰ء) اور بکیش بھٹا چاری (۱۵۹۰ء) کی شرحیں اور شرو منی کی "تو چنٹا سنی" کی شرح بنگال میں بہت زیادہ پڑھی جاتی ہے۔ مدیر نیلے مذہب کا مطالعہ نو دویپ بنگال میں نہایت اہمیت رکھتا ہے اور مفکرین کا ایک طویل

سلسلہ ہے جنہوں نے اس مضمون پر وسیع ادب پیدا کیا ہے لیکن یہ اضافہ علم مابعد الطبیعیات، دینیات اخلاقیات یا مذہب میں نہیں ہوا۔ بلکہ ایک سانیاتی نظریہ کو ترقی دی ہے تاکہ صحیح اور سات طور پر چند مستثنیات کو چھوڑ کر ایک تصویر یا اس کا تعلق دوسرے تصورات سے واضح کیا جائے۔ جب وہ ٹھیک طرح سے دو تصورات مثلاً آگ اور دھوئیں کے لزوم کی نوعیت کو متعین کرنا چاہیں تو وہ اس نسبت کو اس طرح منصوص کریں گے کہ لزوم کی صحیح نوعیت میں کوئی ابہام یا پیچیدگی نہ رہے۔ اب ادب کے نشوونما کا اظہار دقیق تحلیل فکر اور اعلیٰ ترقی یافتہ نظام اصطلاحات اور اسلوب بیان سے ہوتا ہے اور جہاں صحیح اور دقیق فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس مذہب کی وضع کی ہوئی اصطلاحات کو دوسرے نظامات فکر نے بھی قبول کیا ہے لیکن جس وقت سے ہندوستان میں سنسکرت زبان فلسفیانہ فکر کا ذریعہ نہیں رہی۔ اس ادب کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی۔ اب مشکل سے ہی یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اپنا قدیم درجہ پر جوش طلبہ کی زیادہ تعداد کی کشش سے کبھی حاصل کر سکے گی۔

جہاں تک نیائے کے نظام کے منطقی جزو کا تعلق ہے اس کا پہلا جامع مصنف تو اکش باد ہے لیکن دور وسطیٰ میں جینیوں اور برہم کے پیروؤں نے بھی مطلقاً آزاد ہو کر اس مضمون پر بحث کی ہے اور نیائے کے منطق کے اصول کی تنقید کی ہے اور قابل قدر علمی اضافے کئے ہیں۔ جس منطق میں مجدد ہاہو کی تصدیق "دش وئی کالک پزیکتی" "اما سوانی کی" "تترارٹھ دھینگم سوتر" دیواکر کی "نیائے اوتار" مانکیہ نندی کی "پرکیشا کھ سوتر" اور "برہما چندر کی" "پرمیکل مارتند" پرخاص توجہ دینی چاہیے اور بودھی تصانیف میں "دیناگ کی" "پرمان سموچے" اور نیائے پریش۔ دھرم کیرتی کی "پرمان وارنگ کاریکا اور نیائے بندو" بے حد دلچسپ ہیں۔ ہندو مہین اور بودھ منطق کے وسیع اختلافات کے بیان کے لئے ہندی منطق کی کتاب میں بحث ہونی چاہیے۔ اس کتاب کے دائرے کے اندر اس امر پر بحث کرنا دشوار ہے۔

نیائے دیش شک فلسفے کے اصلی اصول پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اصول مارضیت کے خیال کو چھوڑ کر چیزوں کے بارے میں عقل سلیم کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے یعنی تسلیم کیا گیا ہے کہ اشیا مستقل وجود رکھتی ہیں۔ جب تک کہ وہ خود ایسی موندوں تربیت کو مرتب نہ کرے کہ چیز فنا ہو سکے۔ اشیا کا وجود محض اس لیے ممکن ہے کہ وہ ہم میں براہ راست یا بذریعہ علم ارتسام پیدا کرتی ہیں یا کسی کے اغراض کی تکمیل کرتی ہیں جیسا کہ برہم کے پیرو فرض کرتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وجود ان کی ایک خصوصیت ہے۔ اگر میں یا تم یا کوئی بھی اندر اک کرنے والا نہ رہے تب بھی چیزیں ویسی ہی موجود رہیں گی۔ خواہ ہم اپنے ارد گرد ماحول میں کوئی معلول پیدا کریں یا نہ کریں۔ چیزوں کی سب سے زیادہ



اہم خصوصیت ان کا وجود ہے اور اس کی وجہ سے عجب کے ذریعہ چیزوں کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ موجود ہیں۔  
 نیائے ویششک قطعی طور پر عجب ہوا و صحیح دلائل پر انحصار کرتے ہیں اس لئے وہ سائنس کے علم کا نیا  
 کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن مٹی پانی آگ اور ہوا کے چار جوہر یا عناصر کی سالماتی نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں۔  
 یہ سب سلمے اذلی نہیں۔ پانچویں جوہر راگاش اسب میں سوائت کہنے والا اور اذلی ہے۔ یہی آواز کو پھیلانے  
 کی علت ہے۔ یہ اگرچہ سب پر چھایا ہوا ہے اور تمام افراد سے اس کا تعلق ہے لیکن کال میں ہی آواز کو  
 ظاہر کرتا ہے اور اسی جگہ وہ خود کو ایک آلہ حس کے طور پر ثابت کرتا ہے اور ایسی آوازیں ظاہر کرتا ہے جن کو  
 انسان اپنے عضو کی خرابی یا عیب کے لحاظ سے سننے کے مستحق ہیں۔ چنانچہ ہر آدمی اگرچہ کال رکھتا ہے۔  
 لیکن وہ اپنے نفس کی وجہ سے نہیں سن سکتا۔ نیائے کندلی صفحات ۵۹ تا ۶۴ اس کے علاوہ انہوں  
 نے زمانہ رکال کے وجود کو چھٹا جوہر تسلیم کیا ہے جو ماضی سے حال کے ذریعہ مستقبل میں ہمارے سامنے  
 پھیلایا ہوا ہے۔ اگر وقت نہ ہوتا تو ہمیں اس کا علم بھی نہ ہوتا اور ہم اپنے زمانی تصورات کو شمار نہ کر سکتے  
 جو تمام تغیرات کے ساتھ متلازم ہے۔ نیائے ویششک میں کال یا زمانہ وہ جوہر ہے جو خورد بخود ہر جگہ  
 موجود ہے اور چیزوں کے تغیرات کے مطابق خود کو وہ ماضی، حال اور مستقبل میں ظاہر کرتا ہے اور کثیر  
 معلوم ہوتا ہے۔ ذیلیئے کندلی صفحات ۶۴ تا ۶۷ ویششک سوتروں میں زمانہ کو تمام تغیرات پر ایشیا  
 کی علت ہونے کا اقرار کیا گیا ہے لیکن اس کے غیر متغیر ایشیا کی علت ہونے سے انکار کیا گیا ہے۔  
 ستوان جوہر (دک) مکان نسبتی ہے جس کی بدولت اشیاء کا اس طرح ادراک ہوتا ہے کہ وہ  
 دائیں، بائیں، پورب، پچھم، اوپر، نیچے ہیں۔ دک یا مکان بھی کال کی طرح ایک ہی ہے لیکن ہدایت کے  
 مطابق اس کی مختلف اقسام بیان کی گئی ہیں جسے آٹھ سمت اور تحت اور فوق وغیرہ دنیائے کندلی  
 صفحات ۶۶ تا ۶۹ آستروں جوہر (تکا) نوع ہے جو سب پر چھایا ہوا ہے۔ ہر فرد کے لئے الگ الگ ایک  
 آتما ہے علم کی کیفیت، لذت والہ کا احساس، خواہش وغیرہ آتما کے اوصاف سے متعلق ہیں۔ نواں  
 جوہر نفس (من) ہے۔ یہ سالہ کی جسامت رکھتا ہے اور حافظہ کا ذریعہ اظہار ہے۔ جاننے محسوس کرنے  
 اور ارادہ کرنے کے مانند روح کے تمام تاثرات مرکز کے ساتھ روح، حواس اور ایشیا کے تعلق سے ہی پیدا  
 ہوتے ہیں۔ یہ ایسی درمیانی کڑی ہے جو روح اور حواس میں تعلق پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے جاننے  
 محسوس کرنے اور ارادہ کرنے کے تاثرات پیدا ہوتے ہیں اس لئے ہمارے عقلی جوہر بیک وقت واقع نہیں  
 ہوتے بلکہ سلسلہ وار ایک کے بعد ایک آنے کا طرز عمل اختیار کرتے ہیں۔ ان تمام جوہروں سے بلند اور بالاتر  
 ایشور بننے۔ جوہر کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خود قائم، بالذات ہے جبکہ دوسری چیزیں مشاغل یعنی کیفیت



کرم یعنی فعل، سامانیہ یعنی کلیت یا یک نیت، ویشیش یعنی خصوصیت یا خصوصی انفرادیت اسموائے یعنی نسبت لاینفک یہ سب پرارستہ یعنی جوہر کی امداد کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے سب کا انحصار جوہر پر ہے۔ دروہیہ گن، کرم، سامانیہ، ویشیش اور اسموائے۔ یہ چھ اہلی اور حقیقی وجود ہیں جن سے عالم کی تمام چیزیں بنی ہیں۔ متاخر نیائے اہل فکر مثلاً اداؤن نے "ابھاؤ" یا نیستی کو بھی مقولوں میں شامل کر دیا ہے۔ اس طرح "پدارتھ" سائے میں نہ کہ چھ جب کوئی شخص اپنی کسی خاص نصبت کی وجہ سے تربیت عقل کے ذریعہ صحیح فکر کی راہ میں مانع ہونے والے معالطوں کا پروراعلم حاصل کر کے مذکورہ بالا سات حقیقی وجود کی خصوصیات اور اختلافات سے آگاہ ہو جاتا ہے تو اس میں جذبات کا ہیجان مفقود ہو جاتا ہے اور وہ ان کی ترغیوں کے مطابق کوئی فعل انجام نہیں بلکہ ذات کی نوعیت کا یقین حاصل کر کے نجات پاتا ہے۔ (نیائے کندلی ص ۷۰)

نیائے ویشیشک کثرت وجودی نظام ہے جو نہ کثرت کے تجربہ کی کسی کلی اصول میں تخفیف کرتا ہے اور نہ تجربہ کے واضح واقعات کو صرف تجربہ ہی خیال کی منطقی تطبیق کے مطالبات کی تائید پر موقوف کرتا ہے جن وجود کو وہ تسلیم کرتا ہے وہ راست تجربہ سے حاصل کئے گئے ہیں۔ بنیادی، مولیٰ یہ ہے کہ ہر قسم کے ادراک کی نہ میں ایک نہ ایک چیز ہونی چاہیے جس کی وجہ سے ادراک ممکن ہو سکے۔ اس لئے تجربہ کے تصورات اور ادراکات کو چند آخری اقسام یا مقولات پر ادراکات میں منقسم کیا ہے۔ اس نے تسلیم کیا ہے کہ ہر قسم کا تصور اس وجود کی بنا پر ہے۔ یہ صورتیں تصاویر میں چھڑیں۔ دروہیہ گن۔ وغیرہ مثلاً اس ادراک میں کہ میں ایک سرخ کتاب دیکھتا ہوں کتاب مستقل وجود معلوم ہوتی ہے جس پر ایک پونے کا اور سرخ ہونے کا تصور منحصر ہے۔ اس لئے ہم کتاب کو جوہر و دروہیہ کہتے ہیں۔ دروہیہ کی تعریف یہ ہے کہ جوہر دروہیہ کی خصوصیت سے موصوف ہو۔ دروہیہ کی مختلف اقسام کی ضمنی تقسیم میں اس اصول تقسیم کی تعلید کی گئی ہے۔

نیائے ویشیشک کے پدارتھوں میں دروہیہ کا بیان ختم کر کے اب ہم گن یا کیفیت کی طرف توجہ کریں گے۔ پہلا گن "رُپ" (رنگ) ہے۔ اس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے اور کسی ماسہ سے اس کا علم نہیں ہوتا۔ رنگ سفید، نیلا، سرخ، سبز، بھورا اور طرح طرح کے ہوتے ہیں۔ رنگ صرف مٹی۔ پانی اور آگ میں پائے جاتے ہیں۔ پانی اور آگ کے رنگ مستقل ہوتے ہیں لیکن مٹی کے رنگ کو جب حرارت پہنچائی جاتی ہے تو وہ تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق شریدر کا یہ نظریہ ہے کہ یہ تبدیلی اس وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ حرارت مٹی کی سالمی ساخت کو تبدیل کر دیتی ہے اور اس طرح اس جوہر کی پرانی بناوٹ فنا ہو جاتی ہے اور اس کا پہلا نارنگ بھی فنا ہو جاتا ہے اور نیا رنگ پیدا ہو جاتا ہے

روپ خاص خاص انفرادی رنگوں کا کلی نام ہے۔ اس کی جنس "رویتو" یا رنگت ہمارے روپ و رنگ ہے جس پر یہ جنس قائم ہے اور اس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے۔

دوسرا رنگ "کیفیت" "رس" (ذائقہ) یہ چیزوں کی وہ کیفیت ہے جس کا ادراک زبان سے ہوتا ہے۔ رس میٹھے، کھٹے، کڑے، کیلے اور تچ ہوتے ہیں۔ ذائقہ صرف مٹی اور ہانی میں ہوتا ہے۔ پانی کا فطری ذائقہ مٹھا ہے۔ اس کیفیت میں اور اس کی جنس "رستوا" میں امتیاز کرنا چاہیے مگر ہم روپوں کا ادراک زبان سے ہوتا ہے۔

تیسری کیفیت گندہ ہے جس کا ادراک صرف ناک سے ہو سکتا ہے۔ اس کا تعلق صرف مٹی سے ہے۔ ہوا پانی میں جو جو معوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں مٹی کے ذرے ہوتے ہیں۔

چوتھی کیفیت لمس (سپرش) ہے جو صرف جلد سے محسوس ہوتی ہے لمس کی تین قسمیں ہیں۔ سرد۔ گرم، نہ سرد نہ گرم، سپرش کا تعلق مٹی، پانی، آگ اور ہوا سے ہے۔

پانچویں کیفیت آواز (شعبہ) ہے جو آکاش کا خاصہ ہے۔ اگر آکاش نہ ہوتا تو آواز بھی نہ ہوتا۔ چھٹی کیفیت گنتی (سمکیا) یہ اس کیفیت کا وجود ہے جو چیزوں سے متعلق ہے جس کے اثر سے ہم ان کو ایک، دو، تین وغیرہ کے طور پر شمار کرتے ہیں۔ دو، تین، اعداد کا تصور نفس کی اضافی اور تازی حالت کی بنا پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب میری آنکھوں کے سامنے دو گھڑے ہوتے ہیں تو مجھے یہ تصور ہوتا ہے کہ یہ ایک گھڑا ہے اور وہ دوسرا گھڑا ہے۔ پھر دو گھڑوں میں (دو پن) یا دو ہونے کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بعد ہمارے اندر دو ہونے کا غیر معین ادراک ہوتا ہے اور اس کے بعد معین ادراک کہ یہ دو گھڑے ہیں۔ دوسرے عددوں کے تصورات اور کثرت کے تصورات بھی اسی طرح ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ واضح طور پر ویشٹک نقطہ نظر ہے جس کو پرشست پاد نے داخل کیا ہے۔ اس مسئلہ پنیائے خاموش معلوم ہوتا ہے۔

ساتویں کیفیت پیمانہ (پریمتی) ہے۔ پیمانہ چیزوں میں کیفیت کا وہ وجود ہے جس کے اثر سے ہم ان کے بڑے چھوٹے ہونے کا ادراک ہوتا ہے اور ہم انہیں ویسا ہی کہتے ہیں۔ آکاش یعنی خلا، کال، یعنی زمان، مک، یعنی مکان، آتما یعنی نوع ان سب کا پیمانہ مطلقاً بڑا کہلاتا ہے اور سب پر چھایا ہوا خیال کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ سالات، آکاش، کال، مک، من اور آتما کے پیمانہ کو نیتہ یا ازلی تسلیم کیا جاتا ہے۔

آٹھویں کیفیت "پرتاکتوا" یعنی چیزوں کی علیحدگی یا باہمی اختلاف ہے۔ یہ چیزوں کی کیفیت

ہے جس کے اثر سے چیزیں مختلف امثلاً یہ چیز اس چیز سے مختلف ہے معلوم ہوتی ہیں۔ ہیں اختلاف کاراراک بطور ایجابی تصور کے ہوتا ہے اور وہ صرت منفی نہیں ہے جیسے یہ گھڑا ہے، صراحی نہیں ہے۔

نویں کیفیت ”سمیوگ“ یعنی رابطہ و تعلق ہے۔ یہ گن ایسا وجود ہے جس کے اثر سے ہمیں چیزیں ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتی معلوم ہوتی ہیں۔

دوسری کیفیت ”وہجاگ“ یعنی تفریق یا علیحدگی ہے جو چیزوں کے تعلق یا اتصال کو توڑتی ہے۔ گیارہویں اور بارہویں گن ”تو“ اور ”اپرتو“ میں جو ہمارے اندر طویل زمانہ، دور اور نزدیک کے تصورات پیدا کرتے ہیں۔

اور دوسرے گن جیسے بدھی یعنی گیان، سکھ یعنی مسرت، دھم یعنی الم، اپتھا یعنی رغبت، دانش یعنی نفرت، تین یعنی کوشش۔ یہ تو سب صرت روح کے حوالے سے واقع ہوتے ہیں ”گورو تو“ ”گورو پنے“ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اثر سے چیزیں زمین پر گرتی ہیں۔ ”سنیہ“ روحانیت کا گن پانی سے تعلق ہے۔

”سنسکار“ کے گن کی تین قسمیں ہیں، ۱، ویک یعنی تیزی جو کسی چیز کو مختلف سمتوں میں گھماتی ہے۔ ۲، ستھنی یعنی لچک جس کی وجہ سے ایک ٹھوس چیز میں اگر اضطراب پیدا کیا جائے تو اپنی پرانی حالت پر لوٹ جانے کی کوشش کرتی ہے۔ ۳، بھاؤنا ”آتما کی کیفیت ہے جس سے چیزوں کو یاد رکھا جاتا ہے۔ پہچانا جاتا ہے اور تجربہ کیا جاتا ہے۔ پرشست پاد کہتا ہے کہ بھاؤنا روح کی وہ خصوصیت ہے جس سے چیزوں کو سنا دیکھا اور محسوس کیا جاتا ہے، یاد کیا جاتا ہے اور پہچانا جاتا ہے اور شدت دلچسپی سے سمسکار خاص طور پر قوی ہو جاتا ہے۔ مانیائے کندلی صفحہ ۲۹، دھرم وہ کیفیت ہے جس کی موجودگی سے روح اس قابل ہوتی ہے کہ مسرت سے لطف اندوز ہو یا نجات حاصل کرے۔ پرشست پاد دھرم کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ روح کی کیفیت ہے۔ اس پر شرپھر اعتراض کرتا ہے کہ اس نظریہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دھرم کی ایک قوت ہے۔ گئیے یا قربانی وغیرہ کو دھرم نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ افعال عارضی ہیں وہ ان اثرات کو پیدا نہیں کر سکتے جو آئندہ زمانے میں حاصل ہونے والے ہیں۔ اگر فعل اپنی قوت کو فنا کر دے تو وہ باقی نہیں رہ سکتا اس لئے دھرم کے بارے میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے جو ذات میں کہ دار کے چند عوامل سے پیدا ہوتا ہے اور جب زمان و مکاں وغیرہ کی دوسری چند شرطوں سے معاونت پاتا ہے تو نفسان کو مسرت بخشتا ہے۔ پرشست پاد نے کہا ہے کہ اعتقاد عدم ایذا رسانی، تمام مخلوق کے ساتھ نیکی، صداقت، چوری نہ کرنا، انضباط جنسی، صدق و صفا، حق، غصہ کا ضبط کرنا، پاکیزگی، پاک غذا



کا کھانا، خاص دیناؤں کی پوجا، بہت سکنا، مذہبی کتب کے بتائے ہوئے فرائض پر سختی سے قائم رہنا اور ان فرائض کی انجام دہی اور ہر فرقہ کے لیے مخصوص کیے گئے ہیں اور ہر منزل حیات کے لیے بتائے گئے ہیں ان سب کو ہم پر دہاتا ہے اور ہر شخص جو سختی سے ان فرائض اور تعہد کے بتائے ہوئے ایم اور ایم پر عمل کرتا ہے اور چھ پاروں پر مراقبہ کرنے سے ہلک سا مل کر رہتا ہے دیکھا ہم حاصل کرتا ہے جس سے نجات حاصل ہوتی ہے دنیا کے کندلی صفحات ۴۷۲-۴۷۳ اور ہم قافلہ کی کیفیت ہے۔ سورج میں اس کی موجودگی انسان کو مصیبت میں ڈالتی ہے۔ اور شب پائنت یاروں کی وہ نامعلوم کیفیت ہے جو کائناتی نظام کو وجود میں لاتی ہے اور درجوں کے تجربے کو ترتیب دیتی ہے جو ان کی نیکیوں یا بدیوں کے مطابق ہے۔ کرم سے مراد حرکت ہے اس کو درو یہ اور گن کی طرح ایک تیسری ناقابل تخفیف حقیقت تسلیم کرنا چاہیے۔ حرکت کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) اوپر کی طرف حرکت، (۲) نیچے کی طرف حرکت، (۳) سکرٹار (۴) پھیلنا، (۵) ماحول حرکت کرنا، (۶) کرم گن کی طرح جو اہر ہر اپنا انحصار رکھتے ہیں۔ یہ ان چیزوں کو حرکت میں لاتے ہیں جن سے وہ متعلق ہوتے ہیں۔

سامانیہ جو تھا مقولہ ہے۔ اس کو جنس کہتے ہیں یا اس سے ایسی کلیت یا یکسانیت کا پہلو سمجھ میں آتا ہے جو شیا میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جب ایک گائے اور دوسری گائے میں رنگ کے اختلاف کے باوجود دونوں میں ایسی یکسانیت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر ہم ان کو گائیں کہتے ہیں اور ہمارے جو طرف گرم مختلف الانواع اشیا نظر آتی ہیں لیکن ان سب کا ادراک "ست" یا موجود کے طور پر کیا جاتا ہے۔ "یست" یا ہستی ایسی یکسانیت ہے جو درو یہ گن، کرم، تمام چیزوں میں پائی جاتی ہے۔ اس یکسانیت کو سامانیہ یا "جانی" کہا جاتا ہے اور اس کو ایک علیحدہ چیز خیال کیا جاتا ہے جو درو یہ گن یا کرم پر منحصر ہے۔ سب سے اعلیٰ جنس "ستا" (جود) کو پر جاتی "یا اعلیٰ ترین کلیت کہا جاتا ہے اور دوسری جنسوں کو "پر جاتی" یا اعلیٰ کلیت کہا جاتا ہے۔ جاتی یا سامانیہ کو ایک جدا گانہ مستقل حقیقت سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ وہ درو یہ گن، کرم میں موجود رہتی ہے۔ بدھ کے پیرو سامانیہ کی آزاد حقیقت کے وجود کے منکر ہیں لیکن یہ کہتے ہیں کہ گائے کی جیسی یکسانیت تمام دوسری غیر گائیوں کی نفی ہے۔ گائے کا ادراک تمام غیر گائیوں کے سلب کا تحقق ہے۔ اور شعور میں اس کا اظہار یکسانیت کے طور پر ہوتا ہے لیکن اس یکسانیت کو ایک جدا مستقل حقیقت تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ نیلے دیشک نے کہا کہ غیر گائیوں کا سلب منفی ادراک ہے۔ حالانکہ گائے کے طور پر ہونے والا ادراک ایمانی ادراک ہے جس کی تشریح بدھ مت کے مذکورہ بالا سلبی نظریہ سے نہیں جوسکتی۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ سامانیہ ایک جدا حقیقت ہے۔ تمام ادراک جو شے کی یکسانیت کے طور پر ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ زیر بحث چیز کی موجودگی اس چیز میں ہے۔ یہ جاتی از کی یا قابل فنا ہے۔ حتیٰ کہ

جانی میں شامل انفرادی وجود اگر نہ بھی ہو جائیں تو بھی "جانی" فنا نہیں ہوتی۔

"وشیش" کی وجہ سے چیزیں مختلف نظر آتی ہیں۔ کوئی بھی احساس جو ہمیں خارجی عالم سے حاصل ہوتا ہے غالباً کسی دوسرے احساس سے متفق نہیں ہوتا ہے اور یہ اختلافات خود سالموں میں بعض خصوصی اختلافات کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ خصوصی اختلافات جو سالموں میں نبات پائی ہوئی روحوں اور نفوس میں موجود ہے اس کے متعلق یہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ اس کی موجودگی کی وجہ سے ہے اور اس کی موجودگی کی وجہ سے یوگیوں کی نظر میں یہ سالمات مختلف نظر آتے ہیں جو ان کو دیکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

"سمولے" جدا نہ ہونے والی نسبت ہے یہ وہ نسبت ہے جس کے اثر سے دو مختلف چیزیں ایسی متحد معلوم ہوتی ہیں کہ وہ ایک ہی نظر آتی ہیں یا ایسی حقیقت کا اظہار کرتی ہیں کہ وہ ایک ہی ہیں اور ان میں جدائی نہیں ہو سکتی، جیسے کہ جوہر اور عرض، جوہر اور کرم، جوہر اور سامانیہ، علت اور معلول، سالمات اور وشیش۔ اس طرح متحد معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے ایک ہی کل یا ایک ہی عین لاینفک حقیقت کا استحضار ہوتا ہے اور اس جدا نہ ہونے والے عرض لاینفک کی وجہ سے دروید گن، کرم، علت اور معلول اس طرح مربوط ہیں کہ وہ بالکل ایک اور ایک ہی چیز معلوم ہوتے ہیں سمیوگ یا اتصال ایک ہی نوعیت کی دو چیزوں کے درمیان وضع ہو سکتا ہے جو غیر مربوط ہیں اور بعد میں ان کو مربوط کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً میں اپنا قلم میز پر رکھتا ہوں قلم اور میز دونوں بوجہ ہیں اور غیر مربوط ہیں اور سمیوگ یا گن ہے جس کے اثر سے تھوڑی دیر کے لیے وہ مربوط نظر آتے ہیں۔ لیکن سمولے تو بالکل مختلف چیزوں کو ایک کر کے کبھی جدا نہ ہونے والی نسبت قائم کر دیتا ہے۔ اس لیے اس نسبت کو ایک جدا گانہ اور آزاد تصور کیا گیا ہے۔ سمیوگ کی طرح اس کو کثیر میں خیال کیا جاتا بلکہ وہ واحد اور انفرادی ہے کیونکہ جس کی کوئی علت نہیں ہے چیزیں فن ہو سکتی ہیں لیکن سمولے نسبت ہمیشہ باقی رہتی ہے جس کو کوئی بھی وجود میں نہیں لایا ہے۔

مذکورہ بالا چھ مستقل حقیقتیں پارہ کھلائی ہیں جن کا تجربہ ادراک میں ہوتا ہے اور جن کا اظہار طرز سخن

کے ذریعہ ہوتا ہے۔

نیاتے وشیشک نے اپنے انکار کے اظہار کے لیے چیزوں کا وہ نقطہ نظر اختیار کیا جو ہمارے زبان میں اظہاری صلاحیت پاتا ہے اور جس کو پیپ چاپ ہم اپنے تمام ماہ تجربہ میں سمجھتے ہیں، چنانچہ انہوں نے دروید گن، کرم، سامانیہ کو قبول کیا اور وشیش کو سالمات کی بنیادی خصوصیت کے طور پر ماننا پڑا۔ اس لیے کہ وہ تسلیم نہیں کرتے کہ چیزیں ہمیشہ اپنی کیفیت بدلتی رہتی ہیں اور سالمات کی ترتیب کی تبدیلی کے باعث ہر ایک چیز دوسری چیز سے پیدا کی جاسکتی ہے اور معلول کی پیدائش کے بارے میں بھی وہ تسلیم نہیں



کرتے کہ علت میں معلول پیشتر ہی سے بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ انہوں نے تسلیم کیا کہ علت ماری (مثلاً مٹی) اپنے اندر کچھ قوت رکھتی ہے۔ اس کے سوا مادہ اور آلی علتیں مثلاً ڈنڈا، چکر وغیرہ بھی دوسری قوتیں ہیں۔ ان دونوں کی ترتیب سے علت فنا ہو جاتی ہے اور معلول پیدا ہو جاتا ہے جو پہلے موجود نہ تھا بلکہ نئے طور پر پیدا ہوا ہے۔ اس کو وہ ”است کار یہ وار“ کا اصول کہتے ہیں۔ یہ اصول سانکھیب کے اصول کے برعکس ہے کہ جو کچھ موجود ہے اس کو فنا نہیں کیا جاسکتا۔ اس نقطہ نظر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر جو کچھ غیر موجود ہے پیدا کیا جاتا ہے تب تو ایسی ناممکن چیزیں بھی پیدا کی جاسکتی ہیں جیسے خرگوش کے سینگ۔ نیا نئے دیشک اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ نقطہ نظر یہ نہیں ہے کہ ہر شے جو نیست ہو پیدا کی جاسکتی ہے بلکہ یہ ہے کہ جو کچھ پیدا کیا گیا ہے وہ پہلے نہیں تھا۔ (نیا نئے منجری صفحہ ۴۹۴)

اہل میاں سائے تسلیم کرتے ہیں کہ علت میں ایک نامعلوم قوت رہتی ہے جو معلول کو پیدا کرتی ہے اس رائے پر نیا نئے اعتراض کرتے ہیں کہ یہ کیسی مشاہدہ کا واقعہ ہے اور نہ کوئی جائز قیاس ہے اور یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ علتی حرکت میں کوئی ماورائی عمل ہوتا ہے کیونکہ اس کی تشریح سالی حرکت سے لطینان بخش طور پر ہو سکتی ہے علت اور معلول میں تغیر زانی نسبت یعنی مقدم اور تالی ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے لیکن مقدم کا محض عدم تغیر اس کے لیے کافی نہیں ہے کہ اس کو بعد میں آنے والے معلول کی علت قرار دیا جائے بلکہ اسکو کلی طور پر غیر مشروط مقدم ہونا چاہیے۔ غیر مشروطیت اور عدم تغیر علت و معلول نسبت کے لیے لازم ہے۔ مثال کے طور پر ایک مستقل مقدم کے غیر لازمی اور اتفاقی لوازم بھی مستقل مقدم ہو سکتے ہیں لیکن وہ غیر مشروط نہیں ہوتے۔ صرف غیر متعلق یا بالواسطہ ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کا مقدم کسی دوسری چیز پر مشرعا ہوتا ہے۔ کہار کا ڈنڈا گھڑے کا غیر مشروط مستقل مقدم ہے۔ لیکن ڈنڈے کا رنگ یا اس کی بناوٹ یا جسامت یا کوئی اور دوسرا لوازم یا مارضہ غیر مشروط مقدم نہیں ہے۔ اس کام کی انجام دہی میں جس سے کوئی مدد نہیں ملتی وہ غیر مشروط مقدم نہیں ہے اس لیے اس کو ہرگز علت نہ سمجھنا چاہیے۔ اس طرح مستقل مقدم کے وہ معلومات جو ساتھ ساتھ آتے ہیں اور ان کی پیدائش میں کام کرتے ہیں وہ خود مستقل مقدم ہو سکتے ہیں لیکن وہ غیر مشروط نہیں ہوتے۔ وہ تو ان مقدمات سے خود کو مشروط کر چکے ہیں جن کے وہ معلومات ہیں مثلاً جو آواز ڈنڈے سے پڑے نکلتی ہے ہمیشہ گھڑے سے پہلے ہوتی ہے لیکن وہ تو ہم معلول ہے نہ کہ غیر مشروط معلول۔ اس لیے اس کو گھڑے کے علل یا شرائط کے شمارے سے خارج کر دینا چاہیے۔ شرائط کی خزانہ کو بھی خارج کرنا چاہیے۔ کہار جو گھڑے کا مستقل مقدم ہے اس کا مستقل مقدم اس کا باپ ہے لیکن کہار کی دستکاری میں وہ کوئی علتی نسبت نہیں رکھتا۔ اس لیے



مقدم نہ صرف غیر مشروط مستقل ہو بلکہ اس کو بلا واسطہ ہونا چاہیے۔ بالآخر تمام نمایاں مستقل مقدم جو ترک کیے جاسکتے ہیں غیر مشروط نہیں ہیں اور ان کو علتی شرائط نہ سمجھنا چاہیے۔ ڈاکٹر سیل کا بیان درست ہے کہ بالآخر غیر متعلق وابستہ، ثانوی غیر ضروری، غیر متاثر اجزائیں سے ملتوں کے مجموعہ کی تکمیل کے لیے ضروری امتیاز کا ہے اور وہ سرگرم عمل کے صفت کی جانچ پڑھنے میں چلیے نیاتے اس جانچ کو صفت اس عمل کے مفہوم میں قبول کرتا ہے جو کمیت سارہ یا نامائی حرکت کے تعلق میں قابل تحلیل ہو۔ لیکن اگر علتی یا استعدادی قوت برہمنی کے تصور کی تائید میں اس خیال کو پیش کیا جائے تو پھر زبرد طریقہ پر اس کی تردید کے بجائے نیاتے کے نزدیک تمام قوت لازماً حرکتی ہے اور نیاتے کی ہی خصوصیت ہے جو اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ معلول مختلف علتی شرائط کے اعمال کا مجموعہ یا مجموعی باحصل ہے اور یہ اہل حرکت یا فعلیت کی نوعیت رکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں قوی طور پر یہ تسلیم کرتا ہے کہ علت قوت کے صفت یا حرکت کے دوبارہ تقسیم کی ایک صورت ہے۔ لیکن سانکھیہ کے تصور کی بالکل تردید کرتا ہے کہ اس میں مابعد الطبیعیاتی یا ماورائی قوت ہے یا پیدا کرنے والی استعداد ہے۔ علت میں عملی شرائط کے غیر مشروط مستقل مکملہ کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے اور معلول میں تالی کے مظاہر کے سوا اور کچھ نہیں جو مقدم شرط کے مشترک اعمال نتیجہ ہو۔ دھندو کہیا ڈاکٹر بی سی رائے صفحات ۲۲۹-۲۵۰

چند عام شرائط تمام معلولات کی مشترکہ علت سمجھی جاتی ہیں۔ مثلاً درک، یا اضافی مکان، کال، یا زمان، اشیو کا اراد، اور شط یا تقدیر، ان کو تمام معلولات کی عام علت کہا جاتا ہے جو مخصوص علتوں سے مختلف ہیں۔ یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ نیاتے نے فطرت اور طبیعت کی ساخت میں ماورائی قوت کی تردید کی ہے لیکن ایسے مابعد الطبیعیاتی شرائط کے وجود کا جیسے ”دھرم“ انکار بھی نہیں کیا ہے۔ دھرم ایسے اخلاقی اغراض کے نظام کی تشکیل کرتا ہے جو اپنی تکمیل فطرت کی ترتیب اور میکائی نظامات کے ذریعہ کرتا ہے۔

لہذا علتی نسبت جنس اور نوع کی نسبت کے مانند لزوم کی ایک فطری نسبت ہے جو کسی ایک قیامی اصول کے استخراج سے نہیں بلکہ جو موجودگی کی مطابقت اور عدم موجودگی کی مطابقت کے باقاعدہ اور غیر مزعم تجربہ سے محقق ہو سکتی ہے۔ رد کھو ڈاکٹر جی۔ بی سیل کی ”قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم“ صفحہ

(۲۶۳-۲۶۶)

مٹی کو اصطلاحاً گھڑے کا، سوائی کارن، یا علت مادی کہا جاتا ہے اور اسمائی کارن وہ ہے جو علت مادی کے ذریعہ اپنی خصوصیات معلول میں پیدا کرتا ہے۔ جیسے مٹی گھڑے کے رنگ کی علت

نہیں ہے بلکہ مٹی کا رنگ گھڑے کے رنگ کی علت ہے۔ یہ مٹی کا گھڑے کی اسموائی علت کہلاتی ہے مادی یا منت کارن“ اور امدادی یا ”سہکاری کارن“ وہ علتیں ہیں جو معلول کو پیدا کرنے میں مادی علت کی معاونت کرتی ہیں۔ پس کھار، ڈنڈا اور چکر کو معلول کے منت اور سہکاری کارن سمجھ سکتے ہیں۔

نیاے ویشٹک میں جب تک کہ علت کا عمل معلول کو پیدا نہیں کرتا اس وقت تک معلول کو غیر موجود تصور کیا جاتا ہے لیکن یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ علت کے گن معلول کے گنوں کی علت ہوتے ہیں مثلاً مٹی کا سیاہ رنگ معلول یعنی گھڑے کے سیاہ رنگ کی علت ہے ایسی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں کہ جہاں خارجی حرارت علت کے طور پر اگر دوسری کیفیتوں کو پیدا کرتی ہے مثلاً جب مٹی کا گھڑا جلایا جاتا ہے تو گرمی کی وجہ سے اس کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اصلی مٹی اور گھڑے کا رنگ سیاہ تھا۔

نیاے کا یہ اعتقاد ہے کہ ایشور نے اپنے ارادہ سے اس عالم کو انلی سالموں سے بنایا ہے۔ اس لیے کہ ہر معلول کے لیے اس کی علت داعی ہے اگر یہ صورت ہے تو یہ عالم اپنے نظم اور ترتیب کے ساتھ کسی علت کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے اور یہ علت ایشور ہے۔ یہ عالم عارضی نہیں ہے جیسا کہ بودھوں کا خیال ہے بلکہ سالمات کی طرح مستقل ہے اور سالمات کی ترتیب کی حد تک معلول ہے اور دوسری تمام منفرد اشیاء کی طرح اجزا سے بنا ہے جن کو ہم معلومات کہتے ہیں۔ عالم ایک معلول ہونے کی حیثیت سے اس کی علت بھی دوسرے معلومات کی طرح ہونا ضروری ہے لیکن اس جگہ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایسے معلومات جن کا ہم معمولی طور پر ادراک کرتے ہیں ان کے لیے فاعل کی ضرورت ہے جو ان کی علت ہو لیکن یہ ظاہری عالم اپنے پہاڑوں، دریاؤں، سمندر وغیرہ کے ساتھ بالکل مختلف صورت رکھتا ہے۔ یہ ان عام معلومات سے مختلف جن کا مشاہدہ ہم روزمرہ کرتے ہیں اور یہ قانون کہ ہر معلول کی ایک علت ہونی چاہیے۔ اس پر صادق نہیں آتا۔ نیاے اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اشیاء کا لزوم عام پہلوؤں سے فرض کرنا چاہیے مثلاً میں نے بہت سی حالتیں دھوئیں اور آگ کے لزوم کی دیکھی ہیں۔ تب یہ تصور قائم کیا ہے کہ جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے لیکن اگر یہ مشاہدہ کرتا کہ تھوڑا دھواں معلوم ہو تو ٹھوڑی آگ ہوتی ہے تو کیا یہ انتاج ممکن تھا کہ دھوئیں کی صرف تھوڑی مقدار آگ کے ہونے کی دلیل ہو سکتی ہے اور کیا میں یہ تسلیم کرتا کہ جب دیکھتے ہوئے جنگل میں دھوئیں کے بڑے بڑے بادل چھا رہے ہیں تو یہ کافی وجہ نہیں ہے کہ ہم یہ انتاج کریں کہ جنگل میں آگ لگی ہوئی ہے۔ پس یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ چھوٹے معلول کی علت بھی مقدم ہوتی ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ تمام معلومات کی علت مستقلاً اور غیر مشروط طور پر مقدم ہوتی ہے۔ پس یہ عالم جو بطور معلول ہے اس کے پیشتر ایک علت کا ہونا ضروری ہے اور یہ علت ایشور ہے اس علت کو ہم اس لیے



نہیں دیکھ سکتے کہ ایشور کا کوئی مرنی جسم نہیں ہے نہ کہ اس لیے اس کا کوئی وجود نہیں۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ ہم زندہ مڑو دیکھتے ہیں کہ شاخیں بیجوں سے نکلتی ہیں لیکن ان کا پیدا کرنے والا قائل نظر نہیں آتا۔ اس اعتراض کا جواب نیلے میں یہ دیا جاتا ہے کہ ان کو بھی عدلے ہی پیدا کیا ہے اس لیے کہ وہ معلول ہیں۔ ہم ان کے بنانے والے کو نہیں دیکھتے۔ اس لیے نہیں کہ کوئی بنانے والا نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ خالق نظر ہی نہیں آتا۔ اگر معترض واضح طور پر یہ ثابت کرنے کہ کوئی بھی غیر مرنی کار ساز نہیں ہے جو ان شاخوں کو پیدا کر رہا ہے تو اسی وقت وہ بتا سکتا ہے کہ یہ تناقص کی صورت ہے۔ لیکن جب تک ایسا نہ ہو تو تحقیقات کی حالت کافی مشکوک رہے گی۔ لہذا ہمارے لیے یہی مناسب ہے کہ ہم یہ نتائج کریں کہ ہر ایک معلول کی ایک علت ہوتی ہے۔ شاخیں اور ظاہری عالم معلول ہیں۔ لہذا ان کی بھی علت ہے اور یہ علت ایشور ہے۔ اس کا علم لازماً وہ ہے۔ وہ نام و کمال رحیم ہے۔ تخلیق کے آغاز میں اس نے ویدوں کو پیدا کیا۔ وہ ہمارے باپ کے مانند ہے جو ہمیشہ ہماری بہتری میں مشغول ہے۔

نیلے دیفٹک کے نظریہ کے مطابق ایشور جب چاہتا ہے کہ تمام زندہ مخلوق کو آرام دے تو وہ ان کو فنا کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ تقدیر کی قوت جو تمام روجوں، اجسام، حواس اور ٹھوس عناصر میں موجود ہے اپنے عمل سے ٹک جاتی ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر کوئی مزید اجسام، حواس یا دوسری مخلوقات پیدا نہیں ہوتیں پھر ایشور کی خواہش سے تمام پیدا شدہ چیزوں کی فنا کے لیے ان کے سالمات جدا ہوتے ہیں۔ اجسام یا حواس کے طور پر تمام اتصال منقطع ہو جاتے ہیں۔ فنا کے بعد تمام مٹی منتشر سالمی حالت میں آجاتی ہے۔ اس کے بعد تمام باقی، اس کے بعد آگ، اس کے بعد ہوا، یہ منتشر سالمات اور ارواح دھرم، اہرم اور سنسکار۔ یعنی ارتسامات ماضیہ سے متلازم ہو کر بے جان حالت میں معطل رہتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہیں اپنی فطری حالت میں بے جان، بے علم اور بے عقل وجود ہیں۔ البتہ جب ان کا تعلق اجسام سے ہوتا ہے تو من کے عمل کے ذریعہ ان میں علم داخل ہوتا ہے۔ ”پرلے“ یا فنا کی حالت میں ارواح کے اورشٹ یا تقدیر کی وجہ سے سالمات ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ایشور کے اس فعل کو فنا کا باعث ہے بے رحمی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اسے فنا کا باعث ہوتا ہے کہ جاتا رہا مخلوق کی مصیبتوں کو تھوڑا آرام اور وقفہ مل سکے۔

تخلیق کے وقت ایشور پیدا کرنے کی خواہش کرتا ہے۔ یہ خواہش تمام ارواح میں اورشٹ یا تقدیر کے طور پر عمل کرتی ہے اور تخلیق کے وقت پیدائش عالم کے لیے سالمات کے اتحاد کے تعمیری عمل میں مدد کرتی کرتی ہے۔ جب وہ خاص صلاحیت کے ساتھ مختلف ارواح پرمش کرتی ہے تو یہ اورشٹ یا تقدیر کہلاتی ہے۔ فنا کے وقت اورشٹ کا وظیفہ تخلیق ملتی رہتا ہے اور تخلیق کے وقت پورے طور پر نایاں ہوتا



ہے۔ سب سے پہلے سالمات کے ساتھ ارواح کے اتصال کی وجہ سے اور شے کے فعلی وظیفہ سے واپس ہوا میں عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ اس عمل سے ہوا کے سالمات آپس میں اتصال کرتے ہیں اور ہوا پیدا ہو جاتی ہے۔ ہوا کے بعد پانی، پانی کے بعد آگ اور آگ کے بعد خاک کے سالمات کا اجتماع ہوتا ہے اور جب چار عناصر کٹھن صورت میں جمع ہوتے ہیں تو ایشور "برہما" اور تمام عالموں کو مدد کرتا ہے اور ہر جگہ حکم دیا جاتا ہے کہ تخلیق کا باقی کام انجام دے۔ اس طرح اچھے بُرے کرموں کے مختلف انواع کے پھل ترتیب دیتا ہے۔ ایشور اس تخلیق کو کسی خود غرضی کے تحت پیدا نہیں کرتا بلکہ اس سے مراد ساری مخلوق کی بھلائی ہوتی ہے۔ یہاں تو آلام بھی ایک حیثیت رکھتے ہیں۔ کہ وہ انسان کو آگاہ کریں کہ وہ دنیاوی محبت میں نہ پڑ جائے بلکہ خیر و برکت یعنی مکتی کے حصول کے لیے کوشش کرے۔ اس کے علاوہ ایشور لذتوں کی لطافت اندوزی اور تکلیفوں کی ہر دشت کا انتظام انسانوں کے عین دھرم اور ادرہم کے مطابق کرتا ہے جس طرح ہمارا عام تجربہ ہے کہ ایک مالک اچھے یا بُرے کاموں کے بدلے میں العا کا یا سزا دیتا ہے۔ (دیکھو نیائے کند فی صفحات ۴۸ - ۵۴) نیائے کی بہت سی کتابوں میں یہ ذکر نہیں آیا کہ برہما نائب کے طور پر کرموں کے نائب کے طور پر کرموں کے مطابق اچھے یا بُرے پھل کی انجام دہی کی نگرانی کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ فنا اور تخلیق انسانوں کے کرم کے مطابق ہوتی ہے یا وہ ایشور کی لیلہ کے طور پر ہوتی ہے ایشور ایک ہے۔ اگر زیادہ ہوتے تو وہ آپس میں جھگڑا کرتے۔ ایشور کا ارادہ نہ صرف فنا اور تخلیق کا باعث ہے بلکہ وہ ہمیشہ ہمارے اندر عام طریقے پر عمل کرتا ہے کیونکہ اس کے بغیر ہمارے کرم کے پھل بچتے نہیں ہو سکتے۔ نہ ہمارے لذت و آلام کا آخری فیصلہ ہو سکتا اور نہ خارجی عالم میں نظم یا موافقت کی صورت میں کوئی مائل تغیر واقع ہو سکتا۔ خارجی عالم انسان کے اعمال سے کامل توافقی رکھتا ہے۔ ان کے ثواب اور عذاب اور اس کے تمام تغیر اور تبدیل بھلائی اور بُرائی کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔

ہندو فلسفہ کا یہ ایک بے حد عجیب موضوع بحث ہے کہ صحیح علم کس طرح وجود میں آتا ہے۔ نیائے ویشٹک کا کہنا ہے کہ تمام معلومات کا علم چند ترتیبوں کے اجتماع کی وجہ سے واقع ہوتا ہے جو غیر مشروط یا غیر متغیر اور بلا واسطہ معلومات سے قبل ہوتا ہے۔ یہ ترتیب جو علم کو وجود میں لاتی ہے اس میں فہمی اور غیر فہمی عناصر موجود ہوتے ہیں اور ان کے مشترک عمل سے وضع اور معین علم پیدا ہوتا ہے۔ اس ترتیب کو ہرمان کہتے ہیں یا علم کے ماخذ کی معینہ ملت کہتے ہیں۔ (نیائے منجری صفحہ ۱۲)۔ ادیوکر بھی ہرمان کی تعریف کرتے ہوئے اس کو ملت علم کہتا ہے۔ ملتی ترتیب کو تہا کرنے والا کوئی واحد عنصر ملت ادیو نہیں

کہلایا جاسکتا ہے بلکہ یہ تو ان کی مشترکہ ترتیب ہے جو معلول کو معین کرتی ہے اس لیے کہ بعض وقت علتی ترتیب کو جوڑنے والے واحد عنصر کی عدم موجودگی معلول کی پیدائش کو روکنے کے لئے کافی ہے۔ یہ یقینی ہے کہ خود ترتیب یا مجموعہ ان مرتبہ یا متحدہ چیزوں سے کوئی الگ وجود نہیں ہے لیکن ہر حال میں یکزشتہ ترتیب متحد ہو کر مشترکہ طور پر معلول کو پیدا کرتی ہیں۔ یہ نہ صرف تعقل عناصر مثلاً ادراک، انتاج اور تشبیہ کو شامل کرتے ہیں بلکہ ایسی مادی چیزوں کے اجتماع کو بھی شامل کرتے ہیں جیسے ادراک کے معروض کا قرب، قوت مدد کی صلاحیت مثلاً دُشی وغیرہ۔ یہ سب علم کے ماخذ کے لیے ناگزیر ہیں۔ ورنہ مادی عناصر یہ تمام ایک ہی سطح پر تعاون کے باہم متحد ہونے ہیں اور مزید معین علم پیدا کر لے ہیں۔ ترتیب کی اسی صلاحیت کو پرمان کہتے ہیں۔

علم کے بارے میں ساکھ کا نظریہ ہے کہ بدھی کی مخصوص حالت میں پرش کے مادی اثر سے علم پیدا ہوتا ہے لیکن نیلے استدلال کرتا ہے کہ یہ تو بالکل مبہم ہے کیونکہ علم کا تعلق بدھی سے نہیں ہے۔ چونکہ وہ بے فہم ہے اگرچہ اس کے اندر تصور یا ادراک (علم) کی صورت اور گنجائش موجود ہے اور پرش جس سے علم متعلق ہے نہ جانتا ہے، نہ محسوس کرتا ہے، نہ ادراک کرتا ہے اور نہ تصور کرتا ہے۔ وہ تو ہمیشہ اپنی مادی پاکیزگی میں رہتا ہے۔ اگر بدھی سے پرش کا مادی اتصال محض شکل شباهت یا دکھاوا یا التباس ہے تو ساکھ کی تسمیہ کرنا چاہیے کہ ان کے مطابق حقیقی علم کا وجود نہیں ہے اور سارا علم باطل ہے اور اگر تمام علم باطل ہے تو ساکھ کے پیروں کے نزدیک کچھ بھی باقی نہیں رہے گا جس سے کہ وہ صحیح علم کے ماخذ کی تشریح کر سکیں۔

اس کے علاوہ بدھ مت کے بھی چند پیرو ہیں جو اس نظریہ کی حمایت کرتے ہیں کہ معروض کے پیدا ہونے کے ساتھ اس کے مطابق علم بھی ہوتا ہے اور کسی علم کے ظہور کے مطابق اس کے معروض کا بھی ظہور ہوتا ہے نہ تو علم معروض سے پیدا ہوتا ہے اور نہ معروض علم سے پیدا ہوتا ہے بلکہ ایک قسم کی ہم زمانی متوازنیت ہوتی ہے۔ یہ واضح ہے کہ اس نظریہ سے اس امر کی تشریح نہیں ہوتی کہ کیوں علم اپنے کو ظہور میں لائے۔ اگر علم معروض دونوں متوازی سلسلوں میں ایک دوسرے کے مطابق نقاط میں تو مطابقت کہاں سے آسکتی ہے اور کس کے لیے علم معروض کو منور کرتا ہے۔ دگیان وادریوں کا یہ نظریہ بھی کہ صرف علم ہی اپنے کو علم اور معروض کے طور پر ظاہر کرتا ہے عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم اپنے آپ کو اس طرح کیونکر تقسیم کر سکتا ہے کہ علم کے بطور معروض منور ہونے کے لیے علم بطور موضوع کی ضرورت ہو۔ اگر یہ صورت ہو بھی تو ہمیں یہ خیال کرنا ہوگا کہ علم بحیثیت علم کے لیے ایک دوسرے علم کی ضرورت ہوگی تاکہ خود کو ظاہر کرے۔ اور اس کو ایک دوسرے کی اور اس طرح ایک کبھی ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ اگر پرمان کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ متحقق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو یہی صادق نہیں آتا اس لیے کہ بدھوں کے نزدیک تمام چیزیں عارضی ہیں تو کسی



شے معلومہ کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ لہذا کسی چیز کو بھی پرمان نہیں کہا جاسکتا اور پھر ایسے نظریوں سے علم کے ماخذ کی تشریح نہیں ہو سکتی۔ اس لیے علم کو بھی دوسرے معلولات کی طرح ایک معلول متصور کرنا چاہیے۔ اس کی پیدائش اس طرح واقع ہوتی ہے جس طرح دوسرے معلول کی یعنی کہ وہ تعلقی اور مادی عمل کی مشترکہ ترکیب سے پیدا ہوتا ہے (دیکھو نیلے منجری صفحات ۱۲-۲۶) کوئی بھی مادی عنصر علم کو پیدا کرنے میں شامل نہیں بلکہ یہ اس سطح پر پیدا ہوتا ہے جس پر کہ بہت سے مادی مظاہر پیدا ہوتے ہیں (نیائے کا ایک مشہور عالم گنیش اپنی تصنیف سوچنا منی میں جواز علم پر بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ ایسے نتائج کا نتیجہ ہے جو کسی چیز کی معاشرت میں ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ایک فعلیت ہوتی ہے جس کی بنا پر ہم فوراً اس کو حاصل کر لیتے ہیں جو چیز کامیاب فعلیت تک لے جائے صحیح ہے اور جو اس کے برعکس ہے۔ وہ غلط صحیح ہے جب مجھے یہ یقین ہو جائے کہ اگر میں معروض کے ادراک کے مطابق کام کروں گا تو مجھے کامیابی ہے تو میں اس کو صحیح علم کہتا ہوں۔

ہیں معلوم ہے کہ چارواکوں نے صرف ایک پرمان یعنی ادراک (پر تیکش) کو صحیح ماخذ علم قبول کیا ہے۔ بدست اور ویشٹک کے نزدیک دو ماخذ علم پر تیکش اور انومان تھے۔ سائنکھ نے شبدا یا تصدیق کو تیسرا ماخذ قرار دے کر اس میں ایک کا اضافہ کیا ہے۔ نیائے اس پر چوتھے ماخذ اپرا تمثیل کا اضافہ کرتا ہے۔ وہ اصول جس پر ”پرمان“ کی چار گونہ تقسیم منحصر ہے یہ ہے کہ علّی ترتیب جس سے علم اور علم کی نوعیت یا خصوصی قسم پیدا ہوتی ہے۔ چاروں صورتوں میں سے ہر ایک میں مختلف ہے۔ ایک ہی چیز جو ہمیں معروض کے ادراک کے طور پر نظر آتی ہے وہی نتائج یا تصدیق کا معروض ہو سکتی ہے لیکن چونکہ ظہور عالم کا طریقہ ہر صورت میں مختلف ہے اور علم کو پیدا کرنے کا طریقہ یا شرائط ہر حالت میں مختلف ہیں اس لیے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ تصدیق اور نتائج مختلف پرمان ہیں اگرچہ وہ ایک ہی معروض کے ادراک کو ظاہر کرتے ہیں۔ نیائے کا اس پر اعتراض ہے کہ تصدیق یا تمثیل کو نتائج کے تحت ضم کیا جائے چونکہ علم کی پیدائش کا طریقہ مختلف ہے، اس لیے کہ ان کو مختلف پرمان تسلیم کرنا چاہیے۔ (نیائے منجری صفحہ ۳۳)

اہل نیائے صرف پانچ وقوفی حواس کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں ان کو یقین ہے کہ وہ پانچ عنصر ہیں سے ایک یا دوسرے کی ترتیب سے بنتے ہیں۔ ہر ایک حواسہ اس عنصر کی خاص کیفیت کے ساتھ اتصال ہونے سے پیدا ہوتا ہے جس سے کہ وہ مرکب ہے چنانچہ کان آواز کا ادراک کر سکتا ہے کیونکہ آواز آکاش کا خاصہ ہے جس کے کان بنا ہوا ہے۔ آنکھ شعاع خارج کر سکتی ہے کہ چیزوں کا رنگ حاصل کرے پس وقوفی حواس اپنے مخصوص معروضات تک پہنچ کر اور اس سے اتصال حاصل کر کے ان کا اظہار کرتے ہیں۔



ادراک کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ ایسا صحیح علم ہے جو اشیا اور حواس کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے۔  
 شک اور غلطی سے پاک ہوتا ہے اور معین ہوتا ہے کسی دوسرے ہم زمانی آواز کے وقوع سے یا نام کے تلازم  
 سے متلازم نہیں ہوتا۔ جیسے کہ اس معروض کا نام جو اس وقت ایک دوسرے شخص کو کہتے سنا ہے۔ جبکہ  
 وہ چیز دیکھی گئی ہو، جب ہم گلے کا ادراک کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہاں گلے ہے تو آواز کا علم جو ادراک  
 کے ساتھ ہوتا ہے اس کا شمار ادراک میں نہیں ہوتا بلکہ وہ تو آواز کا علم ہے (مشہد پر مان) وہ صحیح علم جو معروض  
 سے حواس کے راست اتصال سے ہوتا ہے اس کو ادراک کی عمل کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ ادراک کو غیر معین و نزو کلب،  
 اور معین و سوی کلب، میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ غیر معین ادراک وہ ہے جس میں کوئی چیز ادراک کے بالکل  
 لمحے میں لی جاتی ہے۔ جبکہ وہ بغیر کسی نام کے تلازم کے ظاہر ہوتی ہے۔ اس نزو کلب و غیر معین، ادراک کے  
 بارے میں اہل نیائے نے تسلیم کیا ہے کہ ہم براہ راست اس سے واقف نہیں ہوتے لیکن اس کو پہلی  
 منزل مانتے ہیں جس کے بغیر معین شعور پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ عمل ادراک میں غیر معین ادراک پہلی منزل  
 کے گذرتے ہی واقع ہوتا ہے۔ چیزوں کو اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ وہ تمام ایسی خصوصیات، کیفیت اور زما  
 سے موصوف ہیں جن کو ہم اپنے مادی تجربے میں پاتے ہیں بغیر معین ادراک چیزوں کا انکشاف خصوصیات اور کلیت  
 کے ساتھ کرتا ہے۔ چونکہ اس منزل پر ہی تلازم نہیں ہوتا اس لیے یہ کم و بیش غیر متمیز ہوتا ہے جب ایک بار  
 نام اور شے در کہ سے تعلق ہو جاتا ہے تو اس چیز کا معین ادراک ہو جاتا ہے جس کو سوی کلب پر تکیس  
 کہتے ہیں۔

نیائے ویشک نظریہ ادراک کے متعلق یہ بے حد اہم بات ہے کہ تمام عمل اشیا اور حواس کے  
 اتصال سے شروع ہو کر کسی شے کے واضح اور صاف ادراک پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ سب عمل ادراک یا  
 اس کے نتیجہ کے طور پر خیال کیا جاتا ہے جو بعض اوقات اس کی منفعت یا نقصان کا باعث بھی ہوتا ہے  
 اتھا، من، حواس اور معروض ہی اصلی عناصر ہیں جن کے درمیان خاص قسم کے اتصال سے ادراک کی عمل پیدا  
 ہوتا ہے۔ تمام علم و حقیقت انکشاف معروضات ہے اور یہ اس وقت ادراک کہلاتا ہے جبکہ حس عام  
 اس کی پیدائش کے آلات ہوتے ہیں اور پیدائش شدہ علم ان معروضات کا ہوتا ہے جن سے حواس کا اتصال  
 ہوتا ہے۔ معروض سے حواس کا اتصال مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ جو اس معروض سے نہ صرف واقف  
 اور لمس کی صورت میں اتصال رکھتے ہیں بلکہ دیکھنے، سننے اور سونگھنے کی صورت میں بھی۔ نیائے ویشک  
 کے مطابق حواس کو مادی تسلیم کیا گیا ہے اور اس نظام میں کوئی دوسری مادی قوت بحقیقی اہمترازی  
 حرکت کے نہیں مانی جاتی جو حس و قوت کے دائرے میں ہے۔ (نیائے منجری ۶۹) علم کا ظہور کوئی مادی

واقعہ نہیں ہے بلکہ وہ ان معلومات کے مثل ہے جو مادی علتوں کے اجتماع اور حرکت سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً جب میں ایک نارنگی کو دیکھتا ہوں تو میری بصری اور لمسی حس نہ صرف خاص رنگ یا ٹھوس پن کو چھوٹی ہے بلکہ ان کلیات کو بھی جو لاینفک تعلق سے ان سے متلازم ہیں اور خود اس چیز سے جس کے متعلق رنگ وغیرہ کا اثبات کیا جاتا ہے۔ اس حس اتصال کا نتیجہ پہلی منزل میں حسی وقوف کہلاتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر میں یہ بھی ادراک کرتا ہوں کہ نارنگی ایک خاص مزہ دینے والی خصوصیت رکھتی ہے (نیاے منجری صفحہ ۶۹-۷۰) اس امر پر اصرار کیا گیا ہے کہ نارنگی کی اس پسندیدگی کو ادراک کا راستہ نتیجہ سمجھا جائے جو حافظہ کا عمل ہے۔ درجہ مادی علت کی صورت میں عمل کر رہی ہے۔ میں آنکھ سے نارنگی کا ادراک کرتا ہوں اور نفس سے سمجھتا ہوں کہ وہ لذت دے گی اور پھر یہ سمجھتا ہوں کہ یہ لذت بخش چیز ہے۔ پس اگرچہ یہ ادراک نفس کے عمل سے بلا واسطہ پیدا ہوتا ہے تاہم چونکہ وہ حس اتصال کے متلازم سے واقع ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس کو حسی اتصال کا امدادی معلول سمجھنا چاہیے اور بصری ادراک متصور کرنا چاہیے خواہ مسلسل درمیانی عمل کچھ ہی ہوں۔ اگر علم حس اتصال کا نتیجہ ہے اور اگر معروض سے متعلق ہے جس کے ساتھ حس اتصال ہوا ہے تو ہمیں چاہیے کہ اس کو ادراک عمل کا نتیجہ سمجھیں۔ اس طرح معروض کے ساتھ حس اتصال تمام ادراک کی اولین اور لازمی شرط ہے۔ جو اس نہ صرف اپنے معروض اور ان کی کیفیت و کلیت سے اتصال رکھتے ہیں بلکہ ان کی نفی سے بھی متعلق ہیں۔ کوئی ادراک اگر وہ معروض کو ایسی صفت کے ساتھ پیش کرتا ہے جو اس میں موجود نہیں ہے تو وہ غلط ہے اور صحیح علم وہ ہے جو معروض کو ان اوصاف کے ساتھ پیش کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں (ادویت کر کی نیلے وارننگ صفحہ ۳۲) اور ان کی التباس کی تمام صورتوں میں ماسہ صحیح معروض کے ساتھ صحیح اتصال رکھتا ہے لیکن چند دوسری شرائط کی موجودگی کی وجہ سے وہ غلط خصوصیات سے متلازم ہوتا ہے یا غلطی سے مختلف معروض سمجھا جاتا ہے۔ جب سورج کی کرنیں ریگستان پر پڑیں اور اگر غلطی سے ہم اس کو بانی کا چشمہ سمجھیں تو پہلی غیر معین منزل میں بصری حس کا حقیقی اتصال کرنوں سے ہوتا ہے اور جس حد تک حقیقی معروض سے اتصال ہے اس حد تک کوئی التباس نہیں ہے۔ لیکن دوسری معین منزل پر چشمے کے ساتھ چند خصوصیات کی مشابہت کی بنا پر اس کو غلطی سے چشمہ سمجھا گیا۔ (رواچسپتی کی تات پر پانچواں صفحہ ۸۰) عینت کا مشاہدہ ہے کہ آلات کی خرابی یا مماثل معروض کے یاد آنے کی وجہ سے وہ شے جس سے ماسہ کا اتصال ہوا ہے اپنی خصوصیت کو چھپا لیتی ہے اور دوسرے معروض کی خصوصیات کو ظاہر کر دیتی ہے۔ اسی کو التباس کہتے ہیں۔ (نیاے منجری صفحہ ۸۸) البتہ نفس التباس کی صورت میں بہر حال کوئی حسی اتصال کسی چیز سے نہیں ہوتا۔



لیکن بے تعلق یا دراشت کا پیدا ہونا التباس تصور کے پیدا کرنے کے لیے کافی ہے (نیائے منجری صفحہ ۸۹ اور ۱۸۴) اس نظریہ التباس کو دہریت کہلاتی یا ریتہ تھا کھانی کہا جاتا ہے۔ جی جوس میں ہوتا ہے وہ معروض کے طور پر ہمارے سامنے نظر آتا ہے۔ (نیائے منجری - صفحہ ۱۸۴) متاخر ویشک جس کی تعبیر پرشسٹ پاد اور شریہ مرنے کی ہے۔ نیائے کے اس نظریہ التباس سے بالکل متفق ہیں کہ ایسے سے اتصال کرنے والے التباس کا معروضہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ لیکن التباس اس پر مشتمل ہے کہ اس پر اس خصوصیات عاید کی جاتی ہیں۔ (نیائے کندلی صفحات ۱۷۷ تا ۱۸۱)۔

اس سے پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیائے میں ادراک کو دو اسام یعنی نروکپ اور سوی کلپ میں تقسیم کیا گیا ہے۔ واپسیتی کہتا ہے کہ غیر معین منزل پر ادراک معروض کو ایک خاص چیز کے طور پر منکشف کرتا ہے۔ مثلاً نارنگی کے ادراک کے وقت اس نروکپ منزل پر ہیں اس کے رنگ اور صورت کا ادراک ہوتا ہے اور اس کے ساتھ نارنگیت کی کلیت کا بھی ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ متلازم ہے لیکن وہ اس کو موضوع اور معروض کی نسبت سے ظاہر نہیں کرتی ہے۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ یہ نارنگی ہے تو غیر معین منزل جزویت سے متلازم کلیت کو ظاہر کرتی ہے لیکن چونکہ اس منزل پر نام کا تلازم نہیں ہوتا اس لیے کٹی اور جزوی ایک ہی لپیٹ میں آجاتے ہیں اور موضوع و معروض یا جوہر اور غرض کی نسبت سے ظاہر نہیں ہوتے۔ (تات پر یا ٹیکا - صفحہ ۸۲ اور ۹۹) اس کا خیال ہے کہ ادراک میں ایسی منزل کا امتیاز نہ صرف چھوٹے بچوں یا گولگوں کی صورت میں ہوتا ہے جو چیزوں کے نام سے واقف نہیں ہوتے بلکہ تمام عام اشخاص کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد میں آنے والی منزل میں نام اور نسبت کا تلازم واقع ہونے کے طور پر میز ہو سکتا ہے (تات پر یا ٹیکا - صفحہ ۸۲) شریہ ویشک کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے واپسیتی کی رائے سے بالکل متفق ہے۔ چنانچہ شریہ کہتا ہے کہ نروکپ منزل میں نہ صرف کل کا ادراک ہوتا ہے بلکہ اختلاف کا بھی لیکن اس منزل پر دوسری چیزوں کی یاد نہیں آتی۔ اس لیے کوئی ظاہری فرق یا اتحاد نہیں ہوتا جیسا کہ صرف مقابلہ کے نتیجے سے ہوتا ہے لیکن اختلافاً اور کلیات چونکہ شے میں ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کا ادراک ہوتا ہے البتہ ان کے متعلق شعوری طور پر ایسا حکم نہیں لگایا جاتا کہ ”یہ اس سے مختلف ہے“ یا ”یہ اس کے مماثل ہے“ یہ صرف سوی کلپ منزل پر واقع ہو سکتا ہے۔ (نیائے کندن صفحہ ۱۸۹) واپسیتی دوسروں سے مشابہت کا سوال پیدا نہیں کرتا لیکن شے کے معین تصور کو ناموں کے تلازم کے ساتھ موضوع اور معروض کی نسبت میں بیان کرتا ہے۔ بہر حال متاخر اہل فلسفہ گنگیش کی پیروی میں اس موضوع پر ایک الگ ہی رائے کا اظہار



کہتے ہیں ان کے نزدیک نزدِ کلی علم سے مراد محض اثبات کا علم ہے جو اپنے موضوع یا محمول کے حوالہ سے بغیر کسی تلازم کے ہوتا ہے لیکن ایسے علم کی تصدیق تجربہ سے کبھی نہیں ہوتی۔ نزدِ کلی منزل اس طرح ادراک و قوت کی نشوونما کی ایک منطقی منزل ہے نہ کہ نفسیاتی۔ لیکن وہ اس کو مستثنیٰ کرنا نہیں چاہتے کیونکہ ان کے خیال سے یہ ناممکن ہے کہ محمول یا کیفیت کو پہلے سے جانے بغیر کسی چیز کا علم محمول یا کیفیت سے متصف کرنے کے طور پر ہو سکے (تتو چٹا منی - صفحہ ۸۱۲)

اس لیے کسی معین علم کے ظاہر ہونے کے پیشتر ایک غیر معین منزل ضروری ہے۔ لیکن اس منزل کا تجربہ نفسیاتی حیثیت سے نہیں ہوتا یہ صرف منطقی لازم ہے جو موضوع اور محمول میں تعلق پیدا کرنے کے طور پر قضیے کے ترکیبی عمل تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن نیائے اور ویشٹک کے قدیم اور جدید مذہب سہی کلیپ ادراک کو تسلیم کرتے ہیں اور بدھ مت کے بڑے اس سے انکار کرتے ہیں۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ قدیم نیائے ویشٹک سہی کلیپ ادراک کو غلط سمجھ کر ترک نہیں کرتے تھے اس لیے کہ وہ نزدِ کلی کے مثال تھا اور اس کا اختلاف صرف اس قدر تھا کہ اس منزل پر نام کو ادراک کی چیز سے متلازم کیا جاتا تھا چونکہ نیائے ادراک کے تدریجی نشوونما کو علقی اعمال کے تدریجی معلومات کے طور پر تسلیم کرتا ہے جو ذات اور مذہن اور مختلف تعقلی اور مادی لازمی علتوں کے زیر اثر رہنے والے معروض کے اتصال کے ذریعہ جاری رہتا ہے اس لیے وہ ویدانت کی طرح نہیں چاہتا کہ صحیح ادراک سے صرف وہی علم حاصل ہوتا ہے جو پہلے حاصل نہیں ہوا تھا۔ روح میں علم کی پیدائش اور اس میں تغیر علقی ترتیب کے اختلاف پر مبنی ہے۔

نیائے کے نزدیک من یا نفس ایک الگ حاسہ ہے اور لذت والہ رغبت و نفرت اور ارادہ سے اس کا اتصال ہو سکتا ہے۔ متاخر نیائے کے اہل قلم مادی نوعیت کے تین اور اتصال بیان کرتے ہیں جو سامانیہ لکش گگیان لکش اور یوگے کہلاتے ہیں۔ سامانیہ لکش کا اتصال وہ ہے جس کے اثر سے ایک خاص فرد کے اتصال سے مادی طریقے پر ہم عام طور پر تمام خاص افراد سے اتصال پیدا کرتے ہیں جس سے مائل عمل کا اثبات ہو سکتا ہے۔ مستند جب میں دھواں دیکھتا اور اس کے ذریعہ میرا حاسہ گل کے ساتھ اتصال رکھتا ہے جو دھویں سے متلازم ہے تو میرا بصری حاسہ بالعموم تمام دھویں سے مادی اتصال رکھتا ہے گیان لکش کا اتصال وہ ہے جس کے اثر سے ہم دوسرے مادیوں کے ادراک کو متحد کر سکتے ہیں جبکہ کسی ایک حاسہ سے ادراک ہو رہا ہے چنانچہ جب ہم ساندل دیکھتے ہیں تو ہمارا بصری حاسہ صرف اس کے رنگ کو پھوٹا ہے لیکن پھر بھی ہم معروض اور آثار نامہ کے ذات اتصال

کے بغیر اس کی خوشبو کا ادراک کر سکتے ہیں۔ وہ ماورائی اتصال کی قسم جس کے اثر سے یہ ممکن ہوتا ہے اس کو گھیاں لکشن کہتے ہیں لیکن جو علم ان دونوں اتصال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کو ادراک نہیں سمجھا جاتا۔

نیائے کے نزدیک سکھ اور دکھ گھیاں سے مختلف ہیں۔ اس لیے کہ گھیاں تو اسٹیمیا کی تعبیر کرتا ہے اور ان کا تصور کرتا ہے یا منور کرتا ہے لیکن سکھ وغیرہ کبھی اس حیثیت میں نظر نہیں آتے بلکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم ان کو کچھ علم کے بعد حاصل کرتے ہیں ان کو ذات کا انکشاف کرنے والا بھی نہیں کہہ سکتے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو وہ تجربہ جو سکھ سے ہوتا ہے وہی دوسرے الفاظ میں سب میں سکھ کے طور پر ظاہر ہوتا لیکن یہ صورت نہیں ہے اس لیے وہ چیز جو ایک شخص میں سکھ پیدا کرتی ہے دوسرے میں نہیں پیدا کرتی۔ اس کے استدلال کی خاطر اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ خود علم ہی ہے جو سکھ اور دکھ کے طور پر دکھائی دیتا ہے تو یہ بدیہی ہے کہ پر لذات اور پر الم تجربوں میں فرق ہو اور یہ اختلاف علم کی وجہ سے ہو۔ ایک صورت میں سکھ تو دوسری صورت میں دکھ۔ اس لیے ثابت ہے کہ سکھ اور دکھ خود علم نہیں ہے بصورت حال یہ ہے کہ سکھ اور دکھ چند شرائط کی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسرے معروضات کے متلازم میں ظاہر ہونے میں جو راست ادراک یا حافظہ میں ہوں۔ بس یہ کیفیات ہیں جو ذات میں علقی عمل کے نتیجہ کے طور پر ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان کو پیدا کرنے میں خیر و شر لازمی علت کے طور پر عمل کرتے ہیں۔ یوگیوں کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ بہت دور دراز کی چیزوں کا ادراک کر لیتے ہیں جو ہمارے حواس سے ماورائیں۔ وہ ان قوتوں کو اپنی قوت توجہ سے بتدریج بڑھا سکتے ہیں اور اپنے من میں سب سے باریک اور سب سے دور چیزوں کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض وقت ہم بھی آئندہ آنے والے واقعات کا تصور کر سکتے ہیں جو صحیح ہو سکتے ہیں۔ مثلاً مجھے یہ وجدان ہوتا ہے کہ کل میرا سبھائی آئے گا اور بہت سی چیزیں واقع ہو سکتا ہے اس کو پرانی بھان گھیاں "کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ وہ پرتکش ہے جو براہ راست میں سے ہوتا ہے۔ یہ واقعی دوسرے ادراک سے مختلف ہے جس کو مانس پرتکش کہتے ہیں جس کے ذریعہ دوسرے ماحول کے اور اکات کے حاطے اس وقت کے بصری ادراک سے متلازم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم ایک گلاب کا پھول دیکھتے ہیں اور ہمیں یہ ادراک ہوتا ہے کہ یہ خوشبودار ہے۔ خوشبو کا اتکھ نے ادراک نہیں کیا۔ لیکن من اس کا راست ادراک کرتا ہے اور بصری ادراک اس سے متلازم ہوتا ہے۔ دیدانت میں ایسے ماحول کیے ہوتے ادراک کو توانماج کی ایک صورت سمجھا جاتا ہے "ایمان" یا استنتاج نیائے کا دوسرا ذریعہ ثبوت ہے۔ اس مضمون پر اس نظام نے بہترین علم کا اضافہ



کیا ہے۔ کسی چیز کی علامت کے ذریعہ اس علامت والی چیز کا گیان حاصل کرنے کے طریقہ کو انومان کہتے ہیں۔ مثلاً چولہے وغیرہ میں روزانہ دیکھا جاتا ہے کہ جہاں دھواں ہے وہاں آگ ضرور ہوتی ہے۔ اس مثال میں دھواں علامت یا "ننگ" ہے اور آگ علامت والی چیز یا "نگل"۔ ہم نے بہت سی صورتوں میں دیکھا ہے کہ "ننگ" (مثلاً دھواں) نگل (آگ) سے متلازم ہوتا ہے۔ اس سے یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں دھواں ہے وہاں آگ ہے۔ ہمیں جب معلوم ہوا کہ پہاڑی پر دھواں ہے تو یاد آیا کہ آگ اور دھوئیں میں لازم رویا پتی ہے جس کو ہم نے پہلے دیکھا تھا اور چونکہ پہاڑی پر دھواں ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غیر منفک طور پر آگ سے مربوط ہے۔ اس لیے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ پہاڑی پر آگ ہے پہاڑی میں ننگ (دھوئیں) کا انتاج کا سبب ہے جو آگ کے ساتھ لزوم کی بارے متلازم ہے۔ ننگ اور نگل کا لزوم اصطلاحاً "ویا پتی" کہلاتا ہے۔ اس ویا پتی کے مشاہدہ پر انومان کا انحصار ہے۔ ویا پتی دو قسم کی ہوتی ہے (۱) سم ویا پتی (۲) ویشم ویا پتی۔ مثال کے طور پر جہاں خاک ہے وہاں ٹو ہے اور جہاں ٹو ہے وہاں خاک۔ یہ سم ویا پتی ہے اور اس کے برعکس جہاں دھواں ہے وہاں آگ تو ضرور ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں آگ وہاں لازمی طور پر دھواں بھی ہو۔ یہ ویشم ویا پتی ہے۔

چونکہ انتاج کی صحت علامت اور علامت والی شے کے ساتھ لزوم کی صحت پر مبنی ہے اس لیے سوال ہوتا ہے کہ ہر حالت میں ہم کس طرح اپنے آپ کو یقین دلائیں کہ لزوم کے یقین کا عمل درست ہے اور لزوم کے یقین کا عمل درست ہے اور لزوم کا مشاہدہ صحیح ہے۔ نیا تے کا جواب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں اتنا کافی نہیں ہے کہ جہاں دھواں ہے وہاں آگ ہے بلکہ یہاں لازمی ہے کہ جب ایسی صورتیں ہوں جہاں آگ نہیں ہے وہاں دھواں نہ ہو۔ یعنی نہ صرف دھوئیں کے وجود سے آگ کا وجود ہوگا۔ بلکہ آگ کے عدم کی ہر حالت دھوئیں کے عدم پر دال ہوگی۔ اول الذکر اصطلاحاً "انوس ویا پتی" اور موخر الذکر کو "دیترک ویا پتی" کہتے ہیں۔

قدیم نیلے کی کتابوں میں تین قسم کے انتاج بیان کیے گئے ہیں (۱) "پورودت" (۲) "شیشوت" (۳) "سامانیہ تودریشٹ"۔ پورودت سے مراد علل کے معلولات کا انتاج ہے مثلاً گھنے کائے ہادل سے بارش ہونے کی توقع۔ شیشوت سے مراد معلولات سے علل کا انتاج ہے جیسے دریا چڑھنے سے بارش کا گمان۔ سامانیہ تودریشٹ میں ایسے انتاج کا حوالہ دیا جاتا ہے جو علت معلول کی تمام صورتوں کے علاوہ ہوتی ہیں جیسے اعلیٰ کی صورت اور رنگ سے کھٹے ذائقہ کا انتاج۔



نیا نیا منہ جی میں ایک اور الوان کی صورت بیان کی گئی ہے یعنی ”پری شیش مان“ جو کسی دوسری چیز (مثلاً آتما) سے کسی چیز کا (مثلاً شعور) کا انتاج کرنا۔ اس لیے کہ یہ واضح طور پر معلوم ہے کہ شعور انسان کے کسی حصے سے پیدا نہیں ہوتا۔ چونکہ شعور اور کسی چیز سے وابستہ نہیں ہے اس لیے وہ جو با روح سے مربوط ہے۔ ان مختلف اقسام کے باوجود ہر حال یہ سب ایک ہی قسم یعنی ”ہرہ جندم“ (سادھا) کا انتاج ہے جس کے اثر سے لنگ یا ریشو ”کافیہ مشروط اور غیر متعبر لزوم“ ویاپتی نیم کہلاتا ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ جماعت ہندی نبات خود بہت اہم نہیں ہے۔ تاہم ہم ذات سائن کی تشریح کا محالہ دیں گے۔ کیونکہ یہ اس نظام میں انتاج کی ایک امتیازی خصوصیت کو بڑی خوبی سے واضح کرتی ہے۔ اس کے مطابق ”پورودت“ ایسے استدلال کی قائم مقامی کرتا ہے جس کی بنیاد اس مشابہت پر ہے کہ اس کا مشاہدہ ماضی میں کیا گیا تھا۔ مثلاً پہاڑی پر دھواں دیکھ کر بچھے تجربہ کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہاں آگ ہے۔ یہ استدلال کی ایک معمولی صورت ہے ”شیش وت“ وہ استدلال جس میں خارج کرنے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ ایک بالواسطہ طریقہ ثبوت ہے جیسا کہ بعض اوقات یوکلڈ کے عناصر میں دکھائی دیتا ہے۔ تیسری قسم سامانیہ تورشت ”جس میں جو کچھ حسی اشیا کے حلقہ میں پایا جاتا ہے اس کی امداد سے فوق احس کے حلقہ میں متوازی صورتوں کا استدلال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ کلہاڑی کے ننداوزار کو ایک ذی حس عامل کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو قابو میں رکھ کر اس سے کام لے سکے۔ من کو بھی ہم ایسا آلہ کار سمجھ کر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کے عمل کی تشریح کرنے کے لیے اس کے نیچے بھی حیوات ایک عامل ہوگا اگرچہ نہ حیوات قابل اور اک ہے نہ من۔ یہ محض تمثیلی استدلال ہے اور خدا کے وجود کے لیے بھی نیلے ویش شک میں اسی قسم کی دلیلیں دی جاتی ہیں۔ انتاج کی اصل غایت کو اس قدر وسیع کرنے کے بارے میں چارواک نے اعتراضات کیے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں نیا نیا ویش شک انتاج کا حد سے زیادہ دعوے دار ہوتا ہے کیونکہ وہ تمثیل کو شہادت سمجھ بیٹھتا ہے۔ وہ انتاج کی اس قسم کو ذرائع ثبوت کی ترتیب کو ایسا مقام دیتا ہے جیسا کہ میا ساف نے حیرت انگیز انکشاف کو دے رکھا ہے۔

انتاج کے دو پہلو اور بھی ہیں۔ ایک وہ جو خود اپنے شک کو رفع کرتا ہے، دوسرا وہ جو دوسروں کے شک کو دور کرتا ہے (پارستھ) ثانی الذکر لازمی طور پر الفاظ میں پیش کیا جاتا ہے لیکن اس کی عقلی شکل خود انتاج کے کسی حصے کو ترتیب نہیں دیتی۔ وہ صرف سننے والے کے ذہن کی ضروری طریقہ سے رہبری کرنے میں مدد کرتی ہے۔ اس کی وجہ سے اس کا ذہن بھی فکر کے اسی طریقہ

مل کی ابتدا کرتا ہے جو کہنے والے کے ذہن میں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر قیاسی صورت کو انومان کہا جلتے تو وہ صرف انکساری کی خاطر ہوگا منطق کا لفظی نقطہ خیال جو مغرب میں عام طبع پر رائج ہے اس کو یہاں رد کیا گیا ہے۔ ہندوستان میں برگزہ ذراوش نہیں کیا گیا کہ منطق کا اصل مضمون فکر ہے نہ کہ اس کی لسانی شکل جس میں اس کا اظہار ہر کرتا ہے۔ ہندوستانی منطق کی وہ خصوصیت جو الفاظ کی چھان بین کرنے کے خلاف ہے اس کا حوالہ اٹلی کے ایک پروفیسر کروشے نے اس طرح دیا ہے کہ ہندوستانی منطق باطنی فکر کے طور پر فطری انداز کے قیاس کا مطالعہ اپنے آپ میں کرتی ہے اور اس کو اس قیاس پر امتیاز حاصل ہے جو دوسروں کے لیے ہوتا ہے اور جو کم و بیش معمولی قسم کا ہوتا ہے۔ لیکن بحث و مباحثہ اور ربط و تعلق کی غیر متعلق اور غیر متوقع صورت کا ہوتا ہے۔ ہندوستانی منطق میں صداقت کے غیر محتاط تصور کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا جو کہ محض قیاسی اور مصوری ہوتی ہے اور جو ہماری تصانیف کو اب بھی بگاڑتی رہتی ہے اور جو ذاتاً غلط بھی ہو سکتی ہے۔ وہ دو تصورات میں تعلق کے شناخت کی یا حقیقی معنی میں قضیہ کی کوئی پروا نہیں کرتی۔ بلکہ یہ خیال کرتی ہے کہ وہ تو علم کا لفظی لباس ہے۔ وہ موضوع، محمول اور رابطہ کا لفظی امتیاز باقی نہیں رکھتی۔ وہ مطلق اور شرط یا ایجابی و سلبی قضایا کی جماعتوں کو قبول نہیں کرتی۔ یہ سب منطق کے لیے غیر متعلق ہیں جس کا مقصد ہمیشہ یہ ہے کہ علم رائے علم پر غور و فکر کیا جائے۔

مندرجہ ذیل ہندوستانی قیاس کا ایک نمونہ ہے۔

(۱) سامنے کی پہاڑی پر آگ ہے۔ (پرتگیا)۔

(۲) کیونکہ وہاں دھواں نکل رہا ہے۔ (ہیتو)۔

(۳) جہاں بھی دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ضرور ہوتی ہے۔ جیسے باورچی خانہ میں (ورثات)

(۴) سامنے کی پہاڑی پر دھواں ہے جیسا کہ ہمیشہ آگ کے ساتھ ہوتا ہے۔ (آپ نئے)

(۵) اس لیے سامنے کی پہاڑی پر آگ ہے (نہمن)

یہ قیاس ایسے استدلال کی قائم مقامی کرتا ہے جو دوسروں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ یعنی جو دوسروں کو یقین دلانے کے لیے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شروع شروع اس نتیجے کے ادعا کی تشریح کی جاتی ہے جس کو پرتگیا یا مسئلہ کہتے ہیں۔ یہ صرف فکر زیر بحث کے مسئلہ کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ہوتا ہے اور مباحثہ کو اپنی مدد کے اندر رکھتا ہے۔ ایک خاص منطقی قیاس میں جو خطیبانہ انداز سے غیر منقطع ہو یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بائچ اراکین میں سے پہلے وہ یا آخر کے دو کو حذف کیا جاسکتا ہے۔ پہلے دو کو حذف کر کے اور آخر کے تین کو لے کر ہم ہندوستانی قیاس اور ارسطو کے قیاس کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔



۱۱) پہلے مقدمہ کبریٰ ہے۔ مگر وہ اپنے آپ کافی نہیں۔ اس لیے اس کی حمایت میں ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ابتداء استخراج میں یہ عمل صرف ایک مثال پر مشتمل ہوتا تھا۔ اب بھی اس کو "اُدا حرن" یا مثال کہتے ہیں۔ اس کے ٹکلی اظہار کو تو بعد میں داخل کیا گیا ہے۔ یعنی ابتدائی ہندوستانی منطقوں کے خیال کے مطابق استدلال جب صرف حسی حلقہ تک محدود نہ تھا۔ تب بھی افراد سے افراد تک کیا جاتا تھا۔ موجودہ صورت میں یہ اظہار دلالت کرتا ہے کہ ایک زمانہ کے بعد یہ یقین کیا گیا کہ استدلال جبریہ سے جزیہ تک ایک کلیہ قضیہ کے ذریعہ آگے بڑھتا ہے۔ یہ اختراع بدھ مت کے ایک منطقی دیناگ سے منسوب کی جاتی ہے۔

(۲) ہندوستانی منطقی کلیہ قضیہ کو حال پر چھوڑ دینا کافی نہیں سمجھتے تھے۔ وہ اس کو ایک مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سب ایک تاریخی واقعہ کی وجہ سے ہوا جب کہ انتاجی طریق عمل کی خصوصیت کے طرز خیال میں تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ لیکن اس بدلی ہوئی صورت میں بھی مقدمہ کبریٰ میں مثال کو قائم رکھنے سے یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ تقسیم انفرادی مثالوں سے اخذ کی گئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں استدلال کا طریق عمل جیسا کہ مذکورہ بالا قیاس میں بیان کیا گیا ہے وہ محض استخراجی نہیں بلکہ استخراجی۔ استقرائی ہے۔

(۳) دوسرے درجہ عمل پر ہم مقدمہ کبریٰ اور مقدمہ صغریٰ میں ایک ترکیب کو معلوم کرتے ہیں۔ ارسطو کے قیاس میں یہ الگ الگ رہتے ہیں۔ اگرچہ ان میں تعلق جوڑنے کے لیے حد واسطہ موجود ہوتی ہے۔ نیلئے ویششک کا قیاس اس ایک قضیہ میں تینوں حدوں کو باہم جمع کر کے اس تعلق کو بہت ہی واضح کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے نتیجہ کو ضابطہ کا رتبہ دینا بہت آسان ہو جاتا ہے۔ یہ نظریہ اس ترکیب پر بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے لیکن ویدانت کے مانند دوسرے نظریے اس سے متفق نہیں ہیں اور اس ترکیب کے لزوم کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

تیسرا پیرامان جس کو نیاے تسلیم کرتا ہے اور ویششک تسلیم نہیں کرتا وہ "اپمان" ہے۔ انگریزی زبان میں عام طور پر اس کا ترجمہ "تمثیلی قیاس" کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں احتیاط کرنی چاہیے کہ غلطی سے کہیں اس کو تمثیل کے ذریعہ استدلال نہ سمجھ بیٹھیں۔ ایک مثال کے ذریعہ ہم بہترین طریقہ پر اس کی وضاحت کر سکتے ہیں کہ نیاے اس سے کیا مراد لیتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ہم ایک شے "الف" سے واقف ہیں اور "ب" ایک دوسری شے ہے جس کا اس کے مثال ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ جب ہم "ب" کو نہیں جانتے۔ لیکن "الف" اور "ب" دونوں کو جاننے والے نے ہمیں "ب" اور "الف" کی مشابہت کی خبر دی ہے۔ اس کے بعد اگر کبھی "ب" ہمارے روبرو پیش کیا جائے تو ہم مذکورہ مشابہت کو غور سے دیکھتے ہیں اور ہم سے جو کہا گیا تھا اس کو



یاد کر کے فراموش نہ ہونے میں کہ وہ شے ضرور ہب ہوگی۔ نام اور شے کے درمیان یہ تعلق ہی یہاں ”اپہان“ کا واحد علم منشا ہے اور اپہان اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ دو اشیا کے درمیان مشابہت کے گوشہ تجربہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں ”ب“ کا اور اک ہی اس علم کی بلا واسطہ علت ہے کہ ”ب“ ایک شے ہے جس کا یہ خاص نام ہے جو کسی دوسرے سے یہ معلوم ہونے کے بعد ہوا ہے کہ وہ ”الف“ کے مشابہ ہے اس ذریعہ ثبوت کی وسعت بہت ہی محدود ہے تاہم عملی طور پر بہت مفید ہے۔ مثلاً تعلیم دیتے وقت جہاں تشریحات کی تکمیل موزوں اور مناسب تخیلوں کے ساتھ کی جاتی ہے تو زمان کی واقعیت کو ترقی دینے میں مدد حاصل ہوتی ہے۔

صحیح علم کی طرف پہنچنے کے اساسی ذرائع کو شمار کرتے ہوئے نیائے لفظی شہادت یا شہد کو ایک چوتھا ”پیمان“ یا مستقل ذریعہ ثبوت تسلیم کرتا ہے۔ اور اک اور اختاج کی قدر قیمت تو سب کے لیے قابل قبول ہے لیکن تصدیق یا لفظی شہادت یا تشبہ کے متعلق ایسا نہیں کہا جاسکتا۔ شہد کو ”پیمانوں“ میں شامل کرنا اصل ہندی طرز خیال کی ایک خاص اہمیت ہے۔ علم حاصل کرنے کے ذریعہ کے طور پر زندگی میں اس کی افادیت کے متعلق مبالغہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان بے شمار واقعی امور میں سے جنہیں ایک شخص جانتا ہے۔ ایسے بہت کم ہیں جن کو اس نے خود اخذ کیا ہو یا مشاہدہ کیا ہو۔ باقی تو ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے وہ کلیشہ دوسروں کی اسناد کا محتاج ہے جو اس کو تقریر یا تحریر کے ذریعہ دستیاب ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا اس قدر کافی ہے کہ ہم اس کو ایک آزاد پیمان کا درجہ دے سکیں یہیں معلوم ہے کہ بعض ہندی مفکرین نے لفظی اقوال کو وہ منطقی رتبہ دینے سے انکار کیا ہے جو ایک جدا گانہ پیمان میں جماعت ہندی کی حیثیت سے لاحق ہوتا ہے۔ اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے ایک طرف تو ویدوں کی بھید تعلیم تھی جو ماضی بید سے حاصل ہوئی تھی اور دوسری طرف ناستک افکار کا ایک انبوہ تھا جو جماعت دھرموں میں آزاد خیالی کے نتیجہ کے طور پر بہت زیادہ اختلاف کا اظہار کر رہا تھا۔ اس استدلالی تحقیق کے نتیجہ کے طور پر ہمیں شہد کا مفہوم اس طرح سمجھنا چاہیے جس طرح کہ بنیادی طور پر ہندی فلسفہ میں خیال کیا گیا ہے۔ اس لیے پیمان سے مراد عام طور پر روایت ہی نہ سمجھنا چاہیے۔ بلکہ اس کو باضابطہ منظم روایت خیال کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر ویدوں کی ایسی باقاعدہ تعبیری نظام میمانسا کا مقصد ہے۔ اگرچہ مفکرین کے درنور اگرچہ روایت کو فلسفیانہ علم کا ماخذ سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے خیال کے مطابق ان دونوں کے درمیان میں ایک اہم اختلاف موجود ہے۔ ناستکوں کے لیے یہ روایت کسی منزل پر بھی انسانی تجربہ سے ماوراء نہیں ہوتی۔ اس میں اور اک اور استدلال سے حاصل ہونے والا علم ہی داخل نہیں ہے بلکہ وہ

بھی شامل ہے جس کا علم بلند ترین قوتِ عمل سے ہوتا ہے ہم اس کا نام بصیرت رکھیں یا وجدان۔ دوسرے الفاظ میں یہ روایت ان صداقتوں کے لیے قائم رہتی ہے جو عام انسان کی ریائی سے نواگے ہے۔ لیکن ان لوگوں نے اس کا راست ادراک کیا ہے جن کو روحانی بصیرت حاصل تھی۔ اس کے برعکس آستوں کے لیے یہ حیرت انگیز انکشاف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو اگر واقعی خدائی نہیں بھی ہے۔ یا خدا سے نہیں تو کم از کم کسی نہ کسی مفہوم میں فوق الفطرت ضرور ہے۔ اس فرق کا مطلب یہ ہے کہ ایک نظام فلسفہ کے لیے انسانی تجربہ کا دائرہ جو اپنے وسیع ترین مفہوم میں سمجھا جاتا ہے۔ وہی حقیقت کے متعلق جامع معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ لیکن دوسرے کے لیے ایسا نہیں ہے۔ انسانی تجربہ ممکن ہے کہ لطرت کو سمجھنے میں کارآمد ہو لیکن ثانی الذکر کسی اور ہستی کو اپنے سے ماورائاتی ہے۔ وہ فرض کرتے ہیں کہ شرعی یا حیرت انگیز انکشاف ہی یہ جاننے کا خالص ذریعہ ہے کہ کسی قسم کا علم ہستی کے، ورنہ حلقہ سے مل جانا ممکن ہے۔ اول الذکر کے مطابق ایسا کوئی حلقہ موجود نہیں ہے۔

نیائے میں مشہد پر مان کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ قابل اعتبار شخص (آپت) کی شہادت ہے۔ آپت یعنی وہ شخص جو صداقت سے واقف ہے اور صحیح طور پر اس کی خبر دیتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ایک انسان اپنی بے غرض اور بیانات کی صداقت کی بنا پر معتبر کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نظریہ میں شہادت کے طور پر مشہد کی قدر و قیمت اس کے ماخذ کے اثر پر موقوف ہے یا اس طرح کہا جائے کہ پرکھنے والے کی ایمانداری اور صلاحیت پر منحصر ہے۔ اس اصول کی بنا پر ویدوں کی تعلیم کو وہ صحیح سمجھتا ہے کیونکہ ان کو بنانے والا خدا عالمِ کل ہے۔ خدا کے وجود کے متعلق چونکہ وہ اپنا عقیدہ استدلال پر قائم کرتا ہے نہ کہ ویدوں پر جیسا کہ دیانت میں کہا جاتا ہے اس لئے وہ کسی دائرے میں چکر نہیں کھاتا لیکن خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے نیائے "سامانیہ توڈرٹ" نوعیت کا احتجاج استعمال کرتا ہے جس کی صداقت کے متعلق آسانی کے ساتھ اعتراض کیے جاسکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو احتجاج میں شمار نہ کریں جس سے کہ وہ مادی طور پر مختلف ہے تو ہمیں اس نظام میں ایک اور زائد ذریعہ ثبوت ماننا پڑے گا جس کا تعلق ماورائے تجربہ سے ہے بالکل اسی طرح جیسے میناسا میں حیرت انگیز انکشاف کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں نظامات میں ویدوں کے طرزِ عمل کے متعلق منطقی نقطہ نظر سے بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے۔

نیائے ویشک نظام میں تین قائم بالذات وجود تسلیم کیے گئے ہیں جو اپنی ہستی کے لیے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہیں۔ یہ ہیں ایشور، جیو، پرکرتی یعنی مادہ، شکل، سالمہ۔ یہ تینوں ازلی ہیں۔



اور تینوں کو فنا نہیں ہے۔ ایشور عالم کل اور قادر مطلق ہے۔ جو یا نفع انفرادی بذاتِ خود عالم نہیں۔ اس میں گیان کا وصف من کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے ایشور کے مقابلہ میں یہ بہت کمزور اور کم فہم ہے۔ مادہ ایسا ساز و سامان ہے جو انسانی طور پر بے علم سالمات کی شکل میں موجود رہتا ہے۔ ان ہی پرمانوں یا سالمات کو نئی نئی ترتیب دے کر ایشور اسی طرح تخلیق کرتا ہے۔ جس طرح ایک کھار پہلے سے موجود مٹی کو لے کر طرح طرح کے برتن تیار کرتا ہے۔ یہ ترکیب پائی ہوئی اشیاء تو فانی ہیں۔ یعنی بننے سے پہلے نہیں تھیں اور بگڑنے کے بعد بھی فنا ہو جاتی ہیں۔ لیکن جس مادہ سے یہ بنی ہیں وہ بشکل سالمات قائم رہتا ہے۔ تخلیق کائنات کے وقت ایشور سب پرمانوں یا سالمات کو حرکت میں لاتا ہے۔ ہر مانو اگر چہ پانی میں لیکن عقل و شعور والے ایشور کے ارادہ کے مطابق متحرک ہو جاتے ہیں اور روجوں کے کرموں کے مطابق ان کے لیے دکھ سکھ کا ساز و سامان مہیا کرتے ہیں۔ مغربی نظریہ جوہریت کی یہ نوعیت نہیں ہے۔ وہاں پرانوں کا آپس میں ملنا اور علیحدہ ہو جانا کسی خاص قانون کے تحت نہیں ہوتا۔

ہر مانو کے معنی ذہن نشین کرنے کے لیے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب جبرو کے میں آفتاب کی روشنی آتی ہے تو نہایت ہی باریک ذرات ہوا میں ملتے جلتے دکھائی دیتے ہیں۔ انہیں "ترس رینو" کہتے ہیں اس کے بھی چھٹے حصے کو ہر مانو کہہ جاتا ہے۔ یا اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ کسی چیز مثلاً مٹی کے ٹکڑے کو پھوڑیں اور ٹکڑوں سے ٹکڑے کر کے چلے جائیں تو بالآخر ہم ایسے اجزائیک پہنچ جائیں گے کہ ان کے اوڑھنے بھی نہیں کیے جاسکیں گے تو ایسے اجزائے لاجوڑی کو ہر مانو کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو نہ توڑا جاسکتا ہے نہ پھوڑا جاسکتا ہے۔ اس لیے فانی نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ان کو رد امی اور ازنی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان ہی کی ترکیب سے تمام فانی اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ "پرلیے" یا قیامت کے وقت تمام اشیاء پرانوں کی شکل میں رہ جاتی ہیں۔ یہ ہر مانو بے حصہ اور محض ذروا احد ہیں۔ جو فردیت یا دشیش کے لحاظ سے الگ الگ چیزیں ہیں۔ تخلیق کائنات کے آغاز کے وقت روجوں کے کرموں کی مناسبت سے ایشور تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اس ارادے سے ہر مانوں میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اول دو دو پرمانوں کا اتصال ہوتا ہے۔ دو کے مرکب کو "دوی انک" کہتے ہیں۔ دو "دوی انک" کی ترکیب سے ایک "چترانگ" بنتا ہے اور تین "دوی انک" کی ترکیب سے "ترس رینو" بنتا جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان "ترس رینو" کی ترکیب سے اشیائے مرکب بنتی ہیں اور اس طرح تمام کائنات کی تخلیق ہو جاتی ہے اور جو بانو انفرادی اپنے گزشتہ کرموں کے مطابق نتائج برائت کرتے ہیں۔ جب یہ لطف اندوزیاں ختم ہونے کو آتی ہیں تو ہر ایک چیز کا زوال ہو کر بالآخر وہ ہر مانو کی شکل میں رہ جاتی ہے۔ اسی کو "پرلیے" یا قیامت کہتے ہیں۔ فنا یا پرلیے کے بعد پھر سرشتی یا تخلیق ہوتی ہے اور اس طرح



یہ چکر جاری رہتا ہے۔ پہلے چونکہ پرمانوں میں اشیائے کائنات کا وجود نہیں ہوتا۔ بلکہ ایشور انہیں خاص طور پر ترتیب دے کر ان کی تخلیق کرتا ہے۔ اس لیے اس نظام فلسفہ کو آرمیہ واد "کہا جاتا ہے۔ آرمیہ کے معنی آغاز کے ہیں۔ چونکہ یہاں ترتیب خاص سے غیر موجود شے کے وجود کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی جو شے پہلے نہیں تھی وہ پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے آرمیہ واد ہے۔ اس کو "است کار یہ واد" کہا جاتا ہے اور چونکہ پرمانوں کی ترکیب سے کائنات کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو "پرمانو واد" بھی کہا جاتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ نیائے ایسی فضا میں پیدا ہوا جو مسلسل مناظروں اور مباحثوں کا دور تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں بہت سی ایسی اصطلاحات دستیاب ہوتی ہیں جو بحث کے طریقوں سے متعلق ہیں اور جن کو ہم کسی اور ہندی فلسفہ کے نظام میں نہیں پاتے مثلاً ترک، زریہ، واد، جلب، ہوتنڈا، جتیو، ابحاس، بھل، جاتی اور نگرہ ستھان۔

"ترک" سے مراد ایسے نامعلوم مضمون پر بحث ہے جس کی حقیقی نوعیت معلوم کی جاتی ہے۔ اس میں صحیح ذرائع ثبوت سے مدد لی جاتی ہے۔ اس میں اول تو غیر معلوم کے علم کی خواہش ہوتی ہے۔ دوسرے موافق اور مخالف خیالات پر غور کیا جاتا ہے اور آخر میں کسی نتیجہ پر پہنچا جاتا ہے۔ مثلاً جیو یا روح انفرادی کیا ہے۔ یہ صرف جاننے کی خواہش ہے۔ اب یہ سوچنا شروع کیا کہ جیو کو ایشور عدم سے وجود میں لانا ہے یا جیو اتادی یا ازلی ہے۔ اگر ایشور اس کو عدم سے پیدا کرتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ایک آدمی تندرست پیدا ہوتا ہے اور دوسرا اپاہج۔ ایشور کے یہاں تو انصاف ہے۔ پھر یہ فرق کیوں نظر آتے ہیں معلوم ہوا کہ یہ فرق خود جیو اپنے گزشتہ کمروں کے مطابق اختیار کرتے ہیں اور یہ جنم پہلا نہیں بلکہ یہ تو زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ لہذا جیو ازلی ہے۔ ترک یا استدلال کی صورت کچھ اس قسم کی ہوتی ہے۔

"نرنے" یا فیصلہ سے مراد وہ نتیجہ ہے جس پر ہم ترک یا استدلال کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔ جب وہ مخالف فریق اپنے اپنے مضمون پر بحث کرتے ہیں۔ مثلاً یہ مضمون کہ آتما ہے یا نہیں۔ اس میں ہر ایک فریق اپنے مضمون کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ہر ایک کا مضمون "واد" کہلاتا ہے۔ یہ ایسی بحث ہے جو صرف صداقت پر پہنچنے کے لیے کی جاتی ہے اور عموماً استاد اور شاگرد کے درمیان ہوتی ہے۔ استدلال کے ذریعہ جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں اور کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا اس کو نرنے یا فیصلہ کہتے ہیں۔ اس میں کسی فریق کو بھی بحث میں فتح پانے کی خواہش نہیں ہوتی "جلب" سے مراد ایسا مناظرہ ہے جس میں دونوں فریق ترک یا ترک کی جواب دیتے ہیں تاکہ وہ اپنے مخالف کو شکست دینے میں کامیاب ہو سکیں۔ ہر فریق اپنی بات کو صحیح اور دوسرے کی بات کو غلط ثابت کرنے کے لیے دلیلیں

پیش کرتا ہے اور کسی طریقے سے نفع پانا چاہتا ہے۔ آج کل کے مذہبی سباحثوں میں بالکل یہی رنگ دیکھا جاتا ہے۔

”تند“ بحث کی ایسی ادنیٰ قسم ہے جس میں صرف تخریبی تنقید کی جاتی ہے جس کا مقصد صرف مخالفت کے اصول کی تردید ہوتا ہے۔ اس میں ایسا کوئی خیال پیش نہیں کیا جاتا ہے کہ کوئی جدید اصول قائم یا مدون ہو، کیونکہ دونوں میں سے کوئی فرق بھی اپنا نظریہ پیش ہی نہیں کرتا صرف دوسرے کی بات کی تنقید کرتا رہتا ہے۔

جیسا کہ ”بھاس“ یا مغالطہ ایسی غلط دلیل کو کہتے ہیں جو ظاہر میں دلیل معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت دلیل نہیں ہوتی بلکہ دلیل نا ہوتی ہے۔ نیچے سورتوں میں پانچ قسم کے مغالطوں کا بیان ملتا ہے (۱) مخالف وہ مغالطہ ہے کہ جس سے امر زیر بحث پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا بلکہ اور دوسرے امور ثابت ہو جاتے ہیں۔

(۲) متضاد وہ مغالطہ ہے جہاں امر زیر بحث میں پیش کی ہوئی علت متضاد ثابت ہوتی ہے۔ جیسے کوئی کہے کہ شب بد یا آواز دوامی ہے کیونکہ وہ ایک معلول ہے۔ یہاں معلول کا ہونا خود دوام کا متضاد ہے نہ کہ ثابت کرنے والا۔

(۳) متحد البعث وہ مغالطہ ہے کہ جہاں جس امر کی بحث چل رہی ہے اسی کو وجہ کے طور پر پیش کر دیا جاتا ہے جیسے شب بد یا آواز دوامی ہے کیونکہ اس میں غیر دوامی ہونے کا خاصہ نہیں پایا جاتا۔ یہاں ثابت تو یہی کرنا ہے کہ شب بد میں غیر دوامی ہونے کا خاصہ نہیں پایا جاتا۔ اس کو وجہ کے طور پر کیونکر پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۴) غیر حقیقی وہ مغالطہ ہے جہاں غیر ثابت یا غیر حقیقی امر کو ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ سایہ جو بر ہے کیونکہ اس میں رفتار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سایہ میں رفتار ہے ہی نہیں۔ اس کو وجہ کے طور پر کیونکر پیش کیا جاسکتا ہے۔

خارج از مبادیہ وہ مغالطہ ہے جہاں جو وجہ پیش کی گئی ہے اس کا وجود اس زمانہ میں نہ ہو جس زمانہ میں امر زیر بحث کا وجود ہے اس لیے یہ تمثیل باطل ہے۔ جہاں دلیل ناکام رہتی ہے۔ ”مہمل“ سے مراد دلیلوں کی ایسی غلط تعبیر ہے جو مخالف کو شکست دینے کے لیے کی جاتی ہے۔ جیسے کسی شخص نے ایک بات کسی خاص مطلب سے کہی تو اس کے معنی بدل کر اس کے منافی نتائج نکالنا اور خود غلط امر زیر بحث پیدا کر کے عموماً دوسرے فرق کو شکست دینے کی نیت سے بحث کی جاتی ہے۔

”جاتی“ غلط جواب کو کہتے ہیں۔ یعنی بحث کرنے والے کو جب صحیح جواب سمجھائی نہیں دیتا تو وہ موافق یا مخالف خاصوں کو لے کر وقت ٹالنے لگ جاتا ہے اور غلط جواب دیتا ہے جو اس کی شکست کی علامت ہے۔  
 ”نگرہ ستھان“ سے مراد مخالف کی ایسی ریلوں سے ہوتا ہے جو تناقص ذات اور غیر استقامت یا ایسی باتوں سے ملو ہوتی ہیں جس سے تمام لوگوں کے سامنے مخالف فاتح کی شان و شوکت کے لیے اس کی شکست قطعی طور پر ثابت کی جاتی ہے اور اس کا اعلان کیا جاتا ہے۔

ایک مابعد الطبیعیاتی تصنیف میں جس کا مقصد نجات کے طریقوں کو واضح کرنا ہوتا ہے۔ اس میں مخالف کو شکست دینے والے مناظروں کی ان چالوں کی افادیت کے متعلق جہیت نے اپنی کتاب ”نیلے منہری میں بیان کیا ہے کہ بحث کے ان طریقوں کی طرف توجہ اس لیے کی گئی ہے کہ وہ گستاخ مناظرہ کرنے والوں کے مقابل میں ایک مدافعتی ترکیب کا کام کرے جو استاد کو شاگردوں کے سامنے ذہیل کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ایک استاد اپنے مخالف کو بحث میں خاموش نہ کر سکے تو اس پر اس کے شاگردوں کا اعتقاد کم ہو جائے گا اور بد نظمی پھیل جائے گی۔ اس لیے لازم ہے کہ وہ جو موکش کی طرف قدم بڑھا رہا ہے خود اپنے اور اپنے شاگردوں کے ایمان کے تحفظ کے لیے ان تمام ترکیبوں کو کام میں لائے۔ اس لیے نیلے منہری میں ان ترکیبوں کا علم واضح کیا گیا ہے جو حصول نجات کے لیے لازمی ہے (دیکھو نیلے منہری صفحہ ۵۸۶ تا ۶۵۴)

اہل نیلے نے مابعد الطبیعیات کے ان تمام مقولات کی تحقیق کی ہے جو زیادہ تر تجربہ کی تائید کی بنا پر انتاج سے حاصل کیے گئے ہیں۔ وہ روح کے متعلق یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ چونکہ شعور ذات الم اور ارادہ وغیرہ کا تعلق ہمارے جسم و احساس سے نہیں ہے اس لیے کوئی ایسا وجود چاہیے جس سے یہ اوصاف متعلق کیے جاسکیں۔ نیلے کے اصول کے مطابق ایسے وجود کو شعور ذات کے تصور کی بنا پر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح کہ میانسامی میں کیا جاتا ہے۔ نیلے میں ایسے اور اک پر انحصار اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں غلطی کا امکان رہتا ہے۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ میں سفید ہوں یا سیاہ ہوں تو ظاہر ہے کہ ذات کا تو کوئی رنگ نہیں اس لیے آسانی کے ساتھ شعور ذات کے تصور پر ایسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ ایسے انتاج ہم ہو سکتا ہے کہ ذات یا آتما کو اس وجود کے طور پر تسلیم کریں جس سے شعور اور جذبہ وغیرہ وابستہ رہتے ہیں اور ترتیب کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کبھی کسی نے آتما کی پیدائش کا تجربہ نہیں کیا۔ نہ اس کو کسی نے جسم کی طرح فنا ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس لیے ثابت ہے کہ روح یا آتما ازلی ہے۔ جسم کے کسی حصہ میں بھی وہ مقیم نہیں ہے بلکہ



سب میں سرایت لے ہوئے ہے۔ سی وہ بیابان وقت تمام مقامات میں موجود ہے وہ جسم کے ساتھ حرکت نہیں کرتی بلکہ ہر مقام پر ہر وقت موجود ہے۔ اگرچہ آتما جسم سے الگ ہے تاہم اس کے افعال جسم میں دیکھے جاتے ہیں چونکہ وہ جسمانی اعضا کی ترتیب کی امداد سے ظاہر ہوتے ہیں وہ خود غیر شعوری ہے لیکن مناسب ترتیب سے شعور کو مائل کر سکتی ہے۔ (نیلے بخری صفحہ ۴۳۲)

بچے پیدائش کے وقت سے ہی خوشی، غلامی، ظہور کرتے ہیں جس کو مختلف طور پر اپنے چہرے کے انداز سے میں بتاتے ہیں۔ اور اگر گزشتہ زندگیوں کی خوشیوں اور آلام کے سابقہ تجربہ کا مظاہرہ ہوتو ایسی صورتیں پیش نہیں آسکتیں۔ اس کے علاوہ غیر مادی تقسیم خوشی والہ کامیابی اور ناکامی اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ وہ ان لوگوں کی گزشتہ زندگیوں میں انجام دیے ہوئے مختلف اقسام کے اچھے برے افعال کے نتائج ہیں۔ اس لیے عالم کی غیر مساوات کے وجود میں اپنے لیے ہوئے کریوں کو ایک معین عنصر کے طور پر سمجھا جائے تو بہتر ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ اس کو غیر ذمہ دارانہ بخت و اتفاق کے حوالہ کر دیا جائے۔

## ایشور اور نجات

انتاج کی مستقل بنیاد پر نیائے ایشور کے وجود کو قائم کرنے کی جستجو میں ہے ہمیں معلوم ہے کہ میں<sup>۱</sup> بھومت اور سانکھیہ کے پیرو ایشور کے وجود سے منکر ہیں اور اس کے خلاف اپنے دلائل پیش کرتے ہیں نیائے اس کی تردید کرنا چاہتا ہے اور ایسے ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ایشور کا وجود سامانیہ تو درشت<sup>۲</sup> قسم کے انتاج سے ثابت ہو سکے۔

یعنی اور وہ یہ دناستک تسلیم کرتے ہیں کہ اگرچہ اشیائے عالم پیدا اور فنا ہوتی ہیں لیکن عالم بحیثیت کلی کبھی پیدا نہیں ہوا ہے اور وہ ہرگز معلول نہیں ہے۔ اس کے برعکس نیائے کے نزدیک عالم بحیثیت کلی معلول ہے اور دوسرے کسی معلول کی طرح ہے۔ عالم طبیعی میں بہت سے ارضی تغیرات وغیرہ ہوتے رہنے سے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ عالم ازلی نہیں ہے بلکہ تخلیق کا نتیجہ ہے لیکن اگر وہ ہرے اتنی بات کو بھی قبول نہیں کرتے تب بھی وہ کسی طرح عالم کی ترتیب اور نظم سے تو انکار نہیں کر سکتے البتہ استدلال ہوگا کہ انسانی پیدائش کی ترتیب و نظم مثلاً ایک گھڑا اور عالم کی ترتیب و نظم کے مابین یقیناً اختلاف ہے اس لیے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ کائنات کو ایک خالق نے پیدا کیا ہے کیونکہ خالق یا پیدا کرنے والے کے متعلق صرف انسانی پیدائش کی ترتیب و نظم سے مستخرج کیا جاسکتا ہے۔ نیائے کا جواب یہ ہے کہ

”نظم و ترتیب“ اور ”وجود خالق“ میں لزوم کو عام مفہوم میں لینا چاہیے نہ کہ خاص صورتوں کے لحاظ سے کیونکہ ہر ایک خاص حالت میں ایک ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے حالات سے مختلف ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ آگ جو باورچی خانہ میں ہوتی ہے وہ جنگل کی آگ کے مثل نہیں ہوتی۔ تاہم ہم آگ کی انفرادی خصوصیت کا خیال نہ کرنا چاہیے ہر مثال میں آگ اور دھوئیں کے لزوم کو عام طور پر غور کرنا چاہیے۔ اس طرح ہم یہاں ”وجود خالق“ کے ساتھ ”نظم و ترتیب“ کے لزوم پرنگی طور پر غور کرنا چاہئے۔ اگرچہ عالم کی ترتیب و نظم ان چیزوں سے الگ ہے۔ جو کہ انسان نے پیدا کیا ہے۔ پھر بھی وجود خالق کا انتاج ناقابل تسلیم نہیں ہو سکتا۔ یہ اعتراض بھی قابل قبول نہیں کہ اب بھی ہم بہت سے معلومات کا ادراک کرتے ہیں جیسے درخت وغیرہ جو بغیر خالق کے روزانہ زمین سے آگ رہے۔ یہ ہرگز ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ پودوں کو خالق نے نہیں پیدا کیا۔ اس لیے یہ انتاج قائم رہتا ہے کہ عالم کا ایک خالق ہے اور وہ چونکہ معلول ہے اور اپنی ترتیب میں خاص نظم رکھتا ہے اور چونکہ ہر شے جو معلول ہے اور نظم و ترتیب رکھتی ہے وہ ایسا خالق بھی رکھتی ہے جیسے ایک گھڑا، عالم بھی معلول ہے اور اس کا ایک نظم اور ترتیب ہے۔ اس لیے اس کا ایک خالق ہے اور اس طرح ایک کہہ سادہ واقعہ ہوتا ہے کہ ایک گھڑے کی غایت کیلئے جس کو وہ بناتا ہے۔ اس طرح ایشور عالم کی تمام غایتوں سے واقف ہے کیونکہ وہ عالم کل ہے۔ وہ ہمیشہ تمام اشیاء سے واقف ہے اس لیے اس کو حافظہ کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ من وغیرہ کسی باطنی حاسہ کی مداخلت کے بغیر تمام اشیاء کا راستہ اور اک کرتا ہے کہ ہر ایک انسان اپنے اعمال کے نتیجے حاصل کرے جس طرح ہماری آتما جو خود بے جسم ہے اپنی مرضی سے ہمارے جسم میں تغیرات پیدا کرتی ہے اور اس کے ذریعہ خارجی عالم میں تغیر ہوتا ہے۔ اس طرح ایشور اپنے ارادے سے عالم کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا جسم نہیں ہے۔ بعض لوگ خیال کرتے ہیں اگر ایشور کے ساتھ جسم کا تلازم لازمی ہے تاکہ اس کا تصور کر سکیں تو سالمات کو اس کا جسم متصور کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح ہماری ذات کے ارادے سے جسم میں حرکت اور تغیر ہوتا ہے اس طرح اس کے ارادے سے سالمات میں تغیرات اور حرکات پیدا کئے جاتے ہیں۔ دیکھو نیائے منجری صفحات (۱۹۰ تا ۲۰۴)

ہندو فلسفہ کے دوسرے نظامات کے ساتھ اہل نیائے یقین کرتے ہیں کہ دنیا دکھ کا گھر ہے اور چھوٹی چھوٹی خوشیاں قوتِ الم کی شدت کو اور بھی زیادہ کر دیتی ہیں۔ اس لیے عقلمند شخص کے لیے ہر چیز الم ہے اور وہ زندگی کی اس قسم کی لذتوں کو نہیں چاہتا جو مزید دکھوں تک لے جاتی ہیں۔

دنیا کی غلامی ”متھیگیان“ یا علم باطل کی وجہ سے ہے جو غیر ذات کو ذات سمجھنے پر مشتمل ہے۔ یعنی میں اپنے آپ کو جسم، احساس یا من یا احساسات سمجھ بیٹھا ہوں۔ جب نیائے کے مطابق چہرہ پرارتھوں

کا حقیقی علم، ذرائع ثبوت (برہان) معروضات علم پر مبنی اور انتاج کے دوسری منطقی معقولات کا صحیح علم اور چیزوں کا صحیح اندازہ کرنا آجاتا ہے تو علم باطل نسا ہو جاتا ہے جب کوئی لذت میں لالچ دلائے تو ہم خیال کریں کہ یہ واقعی لذت نہیں بلکہ الم ہے تو اس وقت صحیح علم ہوگا اور دوسری مرتبہ وہ لذت پہچان سکے گی۔ علم باطل کی فنا کے ساتھ ساتھ دوسری چیزوں میں ہماری رغبت اور نفرت اور ان کے بارے میں جہالت بھی فنا ہو جاتی ہے۔ الفت کی فنا سے خواہشوں کی تکمیل کے افعال (پرورتنی) فنا ہو جاتے ہیں اسکے ساتھ دوبارہ پیدائش ختم ہو جاتی ہے اور پھر دُکھ بھی دُور ہو جاتا ہے۔ علم باطل بدل بستگی اور افعال کے بغیر کمروں کی قید پیدا نہیں ہو سکتی جس سے جسم اور اس کے تجربات پیدا ہوتے ہیں اور الم کا فنا ہونا ہی نجات ہے جس میں ذات اپنی تمام کیفیات سے یعنی شعور احساس اور ارادہ سے جدا ہو جاتی ہے اور خود اپنے سکون کی حالت میں رہتی ہے۔ نیاسے ویش شک کے نزدیک مکتی کی حالت خالص علم کی حالت ہے نہ آئند کی بلکہ وہ عدم کیفیت کی خالص حالت ہے جس میں ذات خود اپنی پاکیزگی میں رہتی ہے۔ مکتی کی اس مطلق بے الم سلبی حالت کو بعض وقت مطلق سرور (آئند) کی حالت کہا گیا ہے۔ اگرچہ واقعی مکتی کی حالت مسرت کی حالت نہیں ہو سکتی وہ تو ذات کی غیر عملی حالت ہے جو اپنی اصل فطری خالص پاکیزگی میں ہے جو لذت دالم اور علم اور ارادے وغیرہ سے بے نیاز ہے۔ (نیاسے منجری صفحات ۴۹۹-۵۲۳)۔





## سانکھہ یوگ

ہین اور بودھ دو قدیم ناستک مذاہب کے مطالعہ سے ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اپنشدوں سے الگ روکر بھی ان میں اہم فلسفیانہ غور و فکر کی بحث ہوئی ہے اور وہ ریاضتیں جو یوگ کے نام سے موسوم تھیں اور عقائد گروہ میں رائج تھیں ان کا حوالہ صرف اپنشدوں میں ہی نہیں بلکہ ان کو ہین اور بودھ مت کے دونوں ناستک مذاہب نے قبول کیا ہے اور اگر ہم ان پر اخلاقیاتی یا مابعد الطبیعیاتی کسی بھی نقطہ نظر سے غور کریں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ناستک مذاہب برہمنوں کی یگیہ کے خلاف ردِ عمل کا نتیجہ ہیں۔ یہ دونوں نظام کشتریوں میں وجود میں آئے، اور ان میں جانوروں کو مارنے اور حیوانیت کی قربانی کرنے کی مخالفت صاف ظاہر ہے۔

یگیہ کی نظر میں یہ سمجھا گیا ہے کہ یگیہ کی ضروری اشیاء مذہبی رسوم اور آداب و رسوم کی شرائط کا اجتماع مطلوبہ اثر کو پیدا کرنے میں جاوہ کی طاقت رکھتا ہے۔ مثلاً بارش کا ہونا، بیٹے کا پیدا ہونا یا بڑی فوج کو تہست دینا وغیرہ۔ بالعموم یگیہ کی غایت کوئی ایسی اخلاقی بلندی نہیں ہے بلکہ عملی بہبودی کی چیزوں کا حاصل کرنا ہے۔ وید خود لازوال الہام میں جو تفصیلی دستور العمل مرتب کرنے کے مجاز ہیں جن کی پیروی کرنے سے عمل کی راہ پر چلنا اور نقصان پہنچانے والی دوسری راہوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے۔ اس طرح یگیہ کو صحیح طور پر انجام دینے سے ہم اپنے مقصود کی چیزیں حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر رسمی مذہب کے فلسفہ کے مطابق صداقت کی تعریف کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ صرف وہ حقیقی ہے جس کی مطابقت سے ہم اپنے ارادہ کی دنیا کی چیزوں کا تحقق کر سکتے ہیں۔ ویدیک احکام کی صداقت ہمارے عملی حصول مقاصد سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ صداقت قیاس سے متعین نہیں ہوتی بلکہ تجربہ کی کسوٹی پر انحصار رکھتی ہے۔

بُدھ اور ہین مت اگرچہ اس برہمنی فرقے کی تحریک کے ردِ عمل کے طور پر وجود میں آئے ہیں لیکن یہ غور کرنا دلچسپ ہے کہ وہ اس کے اساسی اصول سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ یہ اساسی اصول واضح طور پر مدون ہوئے ہوں یا نہ ہوں لیکن تمام یگیہ کی انجام دہی میں ضمناً شامل تھے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بودھ مت نے تمام فنا اور پیدائش کو اجتماع شرائط پر مبنی قرار دیا ہے اور صداقت کی تعریف

یہ کی ہے کہ جو مطلق کو پیدا کر سکے۔ لیکن بدھوں نے ان اصولوں کو اس قدر منطقی انتہا تک پہنچا دیا کہ انہوں نے عارضیت مطلقہ کے اصول کو ترتیب دے دیا اور اپنی پرواز تخیل میں روح کا انکار کر دیا۔ جینیوں نے بھی علم کی قدر و قیمت کو اس امداد پر مشتمل رکھا ہے جو ہمیں خیر کے حاصل کرنے اور شر سے بچنے میں معاونت کرتی ہے۔ صداقت ہمیں اشیاء کی ایسی مفید مطلب تشریح کرتی ہے کہ ہم اس کی ہدایت کے مطابق پیروی کے تجربہ سے اس کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ چیزوں کے صحیح اندازے قائم کرنے سے ہم خیر کا طے اندازہ اور شر سے بچ سکتے ہیں۔ جینی تسلیم کرتے ہیں کہ تغیرات شرائط کے اجتماع سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اس کو منطقی انتہا تک نہیں پہنچاتے جینیوں کے نزدیک چیزیں قطعی اور یک طرفہ رائے پر بالکل صحیح نہیں تسلیم کی جاسکتی ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ نہ صرف حوادث کا واقع ہونا مشروط ہے بلکہ ہمارے تمام قضایا معدوم مفہوم میں صحیح ہیں اور یہ عقل سلیم کے لیے بھی صحیح ہے جس کو قیاسی تجربہ سے بالاتر تصور کرتے ہیں جو یک طرفہ نتائج مطلقہ کی رہنمائی کرتے ہیں۔ شرائط کے اجتماع سے چیزوں کی پرانی کیفیت فنا ہوتی ہے اور نئی پیدا ہوتی ہے۔ اور ان میں ایک جزو مستقل رہتا ہے عقل سلیم کا یہ نظریہ ہمارے علم تجربہ سے تو متفق ہے لیکن صداقت مطلقہ کے ہمارے باطنی قیاسی مطالبہ کو مطمئن نہیں کر سکتا جو نسبتاً نہیں بلکہ مطلقاً صحیح ہے۔ جب ان سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ آیا کوئی چیز حقیقی بھی ہے یا نہیں تو جینی جواب دیتے ہیں کہ ہاں ایک نقطہ نظر سے یہ صحیح ہے۔ دوسرے نقطہ سے یہ غلط ہے اور وہ بھی صرف ایک نقطہ نظر سے صحیح ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے غلط ہے۔ لیکن اس جواب سے ایسے دل کو اطمینان نہیں ہوتا جو ایک معینہ فیصلے یا قفسیہ مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ بدھ مت اور جین مت کے نظامات اور رسمی گیہ کے مذہب کے طرز عمل یا خیال میں جدت کا اصلی اختلاف یہ ہے کہ انہوں نے نظریہ عالم اور حقیقت اور ذی جس وجود یا مخصوص انسان کی حقیقت اور حیثیت کو بتانے کی کوشش کی ہے۔ سکرانی یا گیہ کا مذہب انفرادی رسم اور قربانی میں مشغول تھا۔ اور ان اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے جو ان گیہوں کے حقیقی طور پر انجام دینے میں کام آتے ہیں لیکن جدید نظامات میں کرم سے مراد گیہ نہیں ہے۔ بلکہ عام طور پر وہ تمام افعال ہیں جو ہم ہمیشہ انجام دیتے ہیں۔ ان میں اچھے برے اعمال اس کو کہا جاتا ہے جن کے مطابق ہمارا اخلاقی کمال پیدا ہوتا ہے یا نہیں، گیہ کے مذہب کے پیرو جھوٹ سے بچتے ہیں اس لیے کہ یہ شخصی تنزل ہے بلکہ اس لیے کہ یہ دیدوں کا حکم ہے جھوٹ نہ بول، ویدوں کی تعمیل کر۔ گیہ کے مذہب کا مقصد اس جہان میں یا دوسرے جہان میں زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل کرنا ہے لیکن بدھ اور جین مت کے فلسفہ نے ایسی خوشی کی طرف سے پیٹھ کر لی اور ایک غیر متغیر آخری حالت کے طالب ہوئے جہاں درد و الم ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں۔ (بدھ مت) یا جہاں غیر مردود اور لازوال خوشی مستحق

کی جاتی ہے گیہ کے طریقہ میں اخلاقی برتری حاصل کرنے کے لیے کردار صاحب کے نصاب کو اختیار کرنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے نزدیک تو کردار صاحب کا نصاب اسی وقت اختیار کیا جاسکتا ہے جب اس کے بے ویوں میں موجود ہو۔ کرم اور اس کے پھیلنے سے مراد گیہ کے کرم اور کرم پھیل میں۔ یعنی وہی عافیتی خوشی جو گیہ کے پھیلنے کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک علم سے مراد گیہ کا علم ہے اور ویوں کے احکام کا علم ہے۔ لیکن ان جدید نظامات میں بہر حال کرم، کرم پھیل، خوشی، علم، سب کے سب اپنے جامع اور یکمفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ اگرچہ مسرت یا الم کا ہمیشہ کے لیے بالکل غائب ہو جانا آخری مقصد تھا۔ لیکن یہ محدود گیہ کی مسرت نہیں تھی بلکہ لامحدود اور غیر متغیر خوشی یا الم کا فنا ہونا تھا۔ کرم سے مراد گیہ کا کرم نہیں تھا بلکہ اس سے مراد تمام اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال کی انجام دہی تھی اور علم سے مراد حقیقت یا صداقت کا علم تھا نہ کہ قریانی کا علم۔ ایسی ترقی خود اپنشدوں میں شروع ہو چکی تھی جس سے ہر طرف جدید نظامات کی توقع پیدا ہو گئی۔ غالباً ان جدید نظامات کے پہلے رہنماؤں نے اپنے تصورات گیہ کے مذہب اور اپنشدوں سے حاصل کیے تھے اور خود اپنی عقلی فکر سے اپنے نظام کو ان سے الگ ایک آزاد راہ پر چلا کر نئی صورت دے دی۔ اگر اپنشدوں کے خیالات سے بے دین گروہ نے فائدہ اٹھایا جس نے ویوں کے اقتدار کو تسلیم نہیں کیا تو یہ امر یکراں بالکل لٹری ہے کہ ہم ہندو معتقدین کے طبقہ میں بھی ایسے عقلی فکر کے آزاد تصورات کو معلوم کریں جن میں گیہ کے مذہب اور اپنشدوں کی تعلیمات کی تائید کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ اس طرح ایک عمدہ مستقل نظام فکر مرتب ہو۔ ہماری یہ توقعات فلسفہ ساکھھی سے تکمیل کو پہنچتی ہیں جس کے بیچ اپنشدوں میں ملتے ہیں۔

اپنشدوں میں آخری حقیقت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وہ برہمہ لامحدوسیت، علم اور برکت ہے۔ اس کے سوا جو کچھ ہے محض نام اور صورتیں ہیں جو تبدیل پذیر ہیں۔ قدیم ترین ویدک ادب میں لفظ برہمہ ابتداً منتر کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ برہمہ کو مناسب طریقہ پر تکمیل کو پہنچایا جانا گیہ یا گیہ کی وہ قوت سمجھا گیا تھا جو مطلوبہ نتیجہ پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن اپنشدوں کے بہت سے فقرہوں میں اس برہمہ کو اصول کلی و برتر کے طور پر بیان کیا گیا ہے جس سے دوسرے تمام اپنی قوتیں حاصل کرتے ہیں۔ ایسے برہمہ کو شخصی منفعت یا بہبود کی خاطر تلاش کیا جاتا تھا لیکن بتدریج برہمہ کا تصور ایسی اعلیٰ سطح پر پہنچ گیا جس میں صداقت اور حقیقت عالم کو ضمناً نظر انداز کر دیا گیا اور وہ ایک لامحدود علم اور صداقت کلی تصور کیا گیا۔ یہ طریقہ فکر بتدریج وحدت وجودی دیانت میں ترقی پذیر ہوا۔ جس کی تشریح شتکر نے کی ہے لیکن اپنشدوں میں ایک دوسرا سلسلہ فکر ہے جو اس کے ساتھ ترقی پاتا رہا ہے اور جس کا خیال ہے کہ عالم حقیقت پر مبنی ہے اور آگ اور پانی اور خاک کا بنا ہوا ہے۔ شتوے ناشو بتر اپنشد کے فقرہوں سے اور بالخصوص



مشرآینی اُپنشد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سائنکھیہ فکر کے خط و خال نے بے حد ترقی پائی تھی اور اس وقت کی بہت سی اصطلاحات بھی اس میں متعمل تھیں۔ لیکن مشرآینی اُپنشد کی تاریخ صحیح طور پر ابھی تک طے نہیں ہوئی ہے نہ اس کی تفصیل کے پڑھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ سائنکھیہ فکر نے واضح طور پر اُپنشدوں سے ترقی پائی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نوبت پر اس نے چین مت اور بدھ مت کے لیے بھی انکار فراہم کیے ہیں۔ لیکن ہم تک سائنکھیہ یوگ کا جو فلسفہ پہنچا ہے اس میں تو بدھ مت اور چین مت کے تمام نتائج موجود ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سائنکھیہ یوگ میں اُپنشدوں کا اصول ورام، بدھ مت کا اصول عارضیت اور چین مت کا اصول نسبتیت موجود ہیں۔

اس کتاب میں سائنکھیہ اور یوگ کے نظام کی اصلی تشریح کی بنیاد "سائنکھیہ کاریکا" یا "سائنکھیہ سوتر" اور "تینہلی یوگ سوتر" پر رکھی گئی اور ان کی شرحوں اور ضمنی شرحوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ سائنکھیہ کاریکا سنہ ۲۰۰ء کی قریب ایشور کرشن نے تصنیف کی ہے۔ لیکن سائنکھیہ کا وہ بیان جو چرک نے سنہ ۸ء میں دیا ہے۔ اس سے غالباً قدیم مذہب کا اظہار ہوتا ہے۔ واپسیتی مشرانے نویں صدی میں اس پر ایک شرح لکھی جو "تو کو مدی" کے نام سے موسوم ہے لیکن اس سے بھی پہلے گوڈ پاد اور راجہ نے سائنکھیہ کاریکا شرحیں لکھی تھیں اور گوڈ پاد کی شرح پر ایک ضمنی شرح نارائن تیرتھ نے لکھی تھی۔ سائنکھیہ سوتر تو کسی غیر معروف مصنف کی تصنیف معلوم ہوتی ہے جو نویں صدی کے بعد لکھی گئی ہے جس کی شرح وگیان بھکشو نے سوٹھویں صدی میں لکھی۔ اس کا نام پرچن بھاشیہ ہے وگیان بھکشو نے ایک دوسری ابتدائی کتاب "سائنکھیہ سار" کے نام سے لکھی۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ازودھ پہلا شخص ہے جس نے چندرھویں صدی عیسوی میں سائنکھیہ سوتر پر شرح لکھی تھی۔ تو ساس بھی ایک مختصر تصنیف ہے جو بعد میں لکھی گئی ہے۔ تینہلی کے یوگ سوتر کی شرح ویاس سنہ ۸۰۰ء میں لکھی اور ویاس کی تفسیر کی شرح واپسیتی نے لکھی جو تنوڈنار دی کہلاتی ہے۔ وگیان بھکشو نے یوگ وارنیک اور سہوج نے دسویں صدی میں بھوج درتی لکھی اور ناگیش نے سترھویں صدی میں "چھایا ویاکھا" لکھی ہے۔

سائنکھیہ فلسفہ کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے اس مضمون کے طالب علم کو چرک کے قدیم مذہب اور موضوع بحث پر غور اور فکر کرنے کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ اس نظام کے جدید مطالعہ میں اس پر کوئی بحث نہیں کی گئی ہے چرک کے مطابق چھ عناصر ہیں۔ یعنی پانچ عناصر مثلاً آکاش، وایو، اگنی، ایل، پرتھوی اور جیتنا، جس کو پرش بھی کہتے ہیں۔ دوسرے نقاط نظر سے جو بیس مقولے ہیں۔ یعنی دس عسے پانچ ورتنی اور پانچ ارادی، سن، حواس کے پانچ معروض اور آٹھ گونہ پر کرنی، پر کرنی، نہت۔ انکار۔

اور پانچ عناصر پریش کو فہرست سے خارج کر دیا گیا ہے۔ چکر پانی شارح کہتا ہے کہ پر کرتی اور پریش دونوں غیر مظہر ہیں۔ دونوں کو باہم ملا کر ایک شمار کیا گیا ہے (چکر شاریر صفحہ ۳۰۰)۔ مولفہ ہری ناتھ وشاردہ من ماسی ہے اور ماسوں کے ذریعہ عمل کرتا ہے۔ اس کا وجود اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حواس کی موجودگی کے باوجود من اگر اس وقت توجہ نہ کرے تو کوئی شخص علم حاصل نہیں کر سکتا۔ من کی وہ فعلیت ہیں یک غیر معین احساس اور دوسرا وجہ یعنی معین فہم یا بدھی پیدا ہونے کے قبل کا ادراک۔ پانچوں ماسوں میں سے ہر ایک پانچ عنصر کے اتصال کا نتیجہ ہیں۔ لیکن سنسنی کی جس اکاش کی مقدار کے زیادہ ہونے سے ہوتی ہے۔ چھونے کی حس ہوا کے مقدار زیادہ ہونے سے ہوتی ہے۔ بصری حس روشنی کے غلبہ سے۔ ذائقہ کی حس پانی کے غلبہ سے ذریعہ ہے اور نوب کی حس خاک کی مقدار زیادہ ہونے سے ہوتی ہے۔ چکر تن مائٹروں کا مطلقاً ذکر نہیں کرتا ہے۔ لیکن کھوس مادہ سے مختلف کسی قسم کے لطیف مادہ کو پر کرتی کے جزو کے طور پر بیان کرتا ہے جس کے بارے میں خیال ہے کہ وہ آٹھ عناصر رکھتی ہے۔ یعنی اوکیت، مہت، اھنکار اور پانچ عناصر۔ ان عناصر کے مدد پر کرتی کا بڑھوتہ ہیں ہمیں بتایا جاتا ہے کہ اندر یا رتھ یعنی پانچ حسی معروض میں جو پر کرتی سے ارتقاء کرتے ہیں۔ حسی معروض یا کھوس مادہ دس حالتیں، من، پانچ لطیف عناصر، پر کرتی، مہت، اور، اھنکار، جب جوگن کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو اس مرکب کو انسان کہتے ہیں۔ جب ستوگن کا غلبہ ہوتا ہے تو ان سب : شما ہونا بند ہو جاتا ہے۔ تمام کرم، اس کے پھل، وقوف لذت اور الم، جہالت، موت و حیات و جمادات و لوہ میں لیکن اس کے سوا پریش بھی ہے اگر یہ نہ ہو تو پیدائش، موت، رقیق و نجاست نہ ہو۔ اگر آتما و علت نہ ہوں بائے تو احساس اور ادراک کی روشنیوں کے لئے کوئی معقول وجہ نہ ہو سکے گی۔ اگر ایک سسفل مستی نہ ہو تو ایک دوسرے کے کام کی ذمہ داری نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ پریش، پرمانس بھی کہلاتا ہے۔ جو لا آغاز ہے اور خود سے ماور کوئی علت نہیں رکھتا ہے۔ ذات بذات خود بلا شعور ہے۔ حواس کے کلات اور من کے تعلق سے اس میں شعور پیدا ہوتا ہے۔ اگیان، ارادہ، نفرت اور عمل کے ذریعہ پریش اور دوسرے عناصر کا اجتماع واقع ہوتا ہے۔ اتصال کے بغیر علم، احساس، ارادہ نہیں ہو سکتا۔ تمام ایجابی معلول اجتماع علت کا نتیجہ ہیں نہ کہ واحد علت۔ لیکن تمام فنا بیت مالمع غیر علت وجود میں آتی ہے جو دائمی ہے وہ کسی چیز کی پیداوار نہیں۔ چکر کا خیال ہے کہ پر کرتی کا اوکیت حصہ اند پریش مائل ہیں اور ان کو ایک ہی مقولہ میں شامل کرتا ہے۔ پر کرتی کی ارتقائی پیداوار "کشیترا" کہلاتی ہے اور پر کرتی کا اوکیت یا غیر ظاہر حصہ "کشیترا" کہلاتا ہے۔ یہ اوکیت اور چیتا دراصل ایک ہی واحد وجود ہے۔ اس غیر مظہر پر کرتی یا چیتنا سے بدھی کا ارتقا ہوتا ہے۔ بدھی سے اھنکار یا انانیت، اھنکار سے



پانچ عناصر اور حائے پیدا ہوتے ہیں۔ جب ان پیدا ہونے والے اجزاء کی تکمیل ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تخلیق ہوئی۔ پرتے یعنی زمانی کائناتی فنا کے وقت تمام ارتقائی چیزیں برکرتی میں واپس ہو جاتی ہیں اور اس سے متحد ہو کر غیر ظاہر ہو جاتی ہیں۔ لیکن نئی پیدائش کے وقت غیر ظاہر پُرش یا اویکت سے تمام ظاہر صورتیں یعنی مدھی اور اھنکار کے معلومات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پیدائشوں اور دوبارہ پیدائشوں یا فنا اور نئی تخلیق کے چکر رجوگن اور توگن کے اثر سے اپنا عمل کرتے رہتے ہیں۔ اس لیے جو شخص ان دنوں سے نجات پاسکتے ہیں وہ اس چکر کے انقلاب کو برداشت کرنے سے بچ جاتے ہیں۔ من مرت ذات کے ساتھ عمل کرنے کے قابل ہوتا ہوتا ہے جو حقیقی عامل ہے۔ یہ ذات خود اپنی مرضی سے تمام اقسام کی زندگیوں میں دوبارہ جنم لیتی ہے۔ یہ کسی دوسری مرضی کی پابند نہیں بلکہ خود مختار ہے۔ وہ اپنے آزاد ارادے کے مطابق عمل کرتی ہے اور اپنے کرموں کا پھل برداشت کرتی ہے۔ اگرچہ تمام رومیوں نفوذ کرنے والی ہیں لیکن ان کا ادراک جسموں میں ہوتا ہے جہاں وہ خصوصی ماسوں کے ساتھ ہوتی ہیں۔ تمام نگہ اور سکھ اس اجتماع کی وجہ سے محسوس ہوتے ہیں نہ کہ آتما سے جو ان کا محرک کار ہے۔ دکھ اور سکھ کی مصیبت اور راحت سے خواہش (ترشنا) پیدا ہوتی ہے جو رغبت اور نفرت پر شامل ہوتی ہے اور پھر خواہش سے لذت اور الم پیدا ہوتے ہیں۔ عویش کا مفہوم لذت اور الم کا عمل طور پر فنا ہو جاتا ہے۔ جو ذات کے ساتھ میں۔ حائے اور جس معروضات کے ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر من مستعدی سے ذات میں متکین ہو جائے تو اس حالت کو یوگ کہتے ہیں جہاں نہ لذت ہے نہ الم۔ جب ایسا صحیح علم طلوع ہو جاتا ہے کہ سب کچھ اپنی ملتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ عارضی ہیں۔ ذات ان کو پیدا نہیں کرتی بلکہ اپنے آپ نمودار ہوتے ہیں اور علم کو پیدا کرتے ہیں اور میری ذات سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے تو ذات ان سب سے ماوراء ہو جاتی ہے۔ جب تمام الفتیں اور علم بالآخر فنا ہو جاتے ہیں تو اس کو سب سے آخری ترک دنیا سمجھنا چاہیے۔ اس وقت ذات کے واقعی وجود کے ظہار کی کوئی ضرورت نہیں رہتی اور سچ ذات کا ادراک بھی نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس حالت کو برہم بھوت کہتے ہیں۔ لیکن وہ ویدانت کے برہم کے مفہوم میں نہیں ہے جو اپنی نوعیت میں خالص وجود خالص شعور اور خالص مسود ہے۔ یہ ناقابل بیان حالت کامل فنا کے اندر ہے جس میں وجود کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے چنانچہ چرک نے اپنی تصنیف (شاریر صفحہ ۹۰ تا ۱۰۰) میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ یہی برہم کی حالت ہے۔ جو برہم کو جانتے ہیں وہ اس حالت کو برہم کہتے ہیں جو ازلی ہے اور ہر ایک صفت سے پاک ہے۔ اہل ساکھیب کے نزدیک یہی منزل مقصود ہے اور یوگیوں کی بھی آخری منزل یہی ہے۔ جب رجوگن اور توگن کی بچ کھڑا ہو جائے۔ اس معنی کے کرم بن سے لطفت اندازہ ہو چکے ہیں ختم ہو جاتے ہیں اور کوئی نیا کرم



یا نئی پیدائش نہیں ہوتی تو سوکھش کی حالت نمودار ہوتی ہے۔ اس کے لیے بہت سی اقسام کی اخلاقی کمزوریاں اس کے لازمی وسیلہ کہلاتے ہیں۔ مثلاً نیک لوگوں کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا خواہشات کا ترک کرنا کامل توجہ کے ساتھ تلاش حقیقت کی معیہ، جدوجہد وغیرہ۔ اس طرح صدق صداقت کا اعادہ بار بار کیا جاتا ہے تو اس کے نفس اور جسم کی تفریق آخر کار اثر پذیر ہوتی ہے۔ چونکہ ذاتِ اوہی یعنی غیر ظاہر ہے اور اس کی کوئی نمایاں نوعیت یا صفت نہیں ہے اس لیے اس حالت کو کامل فنا یا کامل غائب ہونے کہتے ہیں۔

چرک نے سانکھیہ کے اصول کے اہل خط و خال کو اس طرح بیان کیا ہے۔

(۱) پرش اوہیت یا غیر ظاہر حالت ہے۔ (۲) اس اوہیت کے اجتماع سے اس کے مابعدی پیداوار من کے ساتھ ایک اجتماع پیدا ہوتا ہے جس سے جاندار کہلانے والے پیدا ہوتے ہیں (۳) تن ماترا کا ذکر نہیں ہوتا ہے۔ (۴) رجوگن اور ستوگن جڑی حالتوں کا اور ستوگن اچھی حالتوں کا استحضار کرتے ہیں۔ (۵) نجات کی آخری حالت یا تو کامل فنا ہے یا بے صفت وجود مطلق ہے۔ اس کو برہم کی حالت کہا جاتا ہے۔ اس حالت میں شعور بھی نہیں ہوتا۔ شعور تو ذات کے اجتماع اور اس کے ارتقائی اجزاء یعنی احساں وغیرہ کی وجہ سے ہے۔ (۶) حالتے مان سے بنے ہوئے ہیں۔

فلسفہ سانکھیہ کے متعلق مذکورہ بالا بیان بالکل پنج شکھ کے نظام کے مطابق ہے پنج شکھ کے بارے میں مہا بھارت (۱۲ - ۳۱۹) میں کہا گیا ہے کہ وہ سانکھیہ کے بانی نظام کپس کے شاگرد اسوری کا راست شاگرد تھا۔ اس میں شک نہیں کہ پنج شکھ نے اس نظام کو ایسی خوبی سے بیان نہیں کیا جیسا کہ چرک نے بیان کیا ہے لیکن جس قدر مختصر بیان ہیں دستیاب ہوا ہے اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس میں سانکھیہ کا جو بھی خاکہ اتارا ہے وہ چرک کے بیان کے مطابق ہے۔ بعض یورپین علما کو بڑی مشکل پیش آئی ہے کہ پنج شکھ کے اصول کو سانکھیہ کے اصول سمجھ سکیں غالباً یہ صورت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ ان کی توجہ چرک کے بیان کردہ سانکھیہ کے اصولوں پر مہذول نہ ہو سکی۔ پنج شکھ کہتا ہے کہ آخری صداقت (اوہیت) غیر ظاہر ہے جو پرش کی کیفیت ہے (اوہیت کی اصطلاح سانکھیہ کے ادب میں پراپر کرتی ہے) لیے استعمال کی گئی ہے) اگر انسان مختلف عناصر کے اتصال کا نتیجہ ہے تو ایک شخص فانی کر سکتا ہے کہ وہ سب موت کے وقت ختم ہو جاتے ہیں۔ ایسے اعتراض کے جواب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ذات کا وجود ہمارے تمام فرائض اور اخلاقی ذمہ داری کا اصول موضوعہ ہے۔ ایسی ہی بحث پنج شکھ نے بھی کی ہے اور ذات کے وجود کے ثبوت دیتے ہیں۔ اس کے سوا چرک کی طرہ پنج شکھ کہتا ہے کہ تمام شعور ہمارے طبعی جسمانی نفس کے اجتماع کے شرائط پر اور جیتنا کے عنصر پر

مبنی ہے اور وہ ایک دوسرے پر انحصار رکھتے ہیں۔ اس باہمی انحصار سے زندگی کا عمل جاری رہتا ہے۔ مگر مظهر کو جو اس اجتماع سے پیدا ہوتا ہے اس کو ذات نہیں کہہ سکتے۔ ہماری تمام دشواری اسی وجہ سے ہے کہ ہم اس کو ذات کہتے ہیں۔ موکش اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم ان مظاہر کو بالکل ترک کرنے کی انتہائی مشق کریں۔ پنج شکہ نے گنوں کا جو بیان دیا ہے وہ چرک سے مختلف ہے۔ یہ مختلف قسم کی نفسانہ، اچھی بری کیفیتیں ہیں۔ اور جیسا کہ چرک کہتا ہے پنج شکہ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ اجتماع کی حالت "کشیترا" لہلاتی ہے۔ اور نہ کہیں قنایت ہے نہ ازلیت۔ آخری حالت ان سب بندوں کی طرح ہے جو سمندر میں جا کر خود کو شامل کر دیتی ہیں اور گم ہو جاتی ہیں۔ اس حالت کو (النگ) بغیر کسی صفت کے کہتے ہیں۔ لیکن متاخر سانکھیہ میں یہ اصطلاح پر کرتی کے لیے مخصوص ہے۔ اس حالت کو کامل ترک کے اصول سے حاصل کر سکتے ہیں اور اس کو کامل قنایت کا اصول بھی کہتے ہیں۔

ہا بھارت (۱۲ - ۲۱۸) میں سانکھیہ کے تین مذاہب کا ذکر ہوا ہے۔ یعنی وہ جو چوبیس مقولے لیتے ہیں اور وہ جو چوبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں۔ یہ آخری مذاہب پرش کے علاوہ ایک اور ذات برتر کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ اصول لوک در شک اور سانکھیہ کی اس صورت سے مطابقت رکھتا ہے جس کی تائید مہا بھارت میں ہوئی ہے۔ یہاں سانکھیہ کے چوبیس اور پچیس مقولوں والے مذاہب کو غیر اطمینانی سمجھ کر رد کر دیا گیا ہے۔

تاریخ فلسفہ کے نقطہ نظر سے چرک کی سانکھیہ اور پنج شکہ کی سانکھیہ بے حد اہم ہے کیونکہ یہ آپشندوں کے تصورات اور قدیم سانکھیہ کے اصول کے مابین فکر کی عبوری منزل ہے۔ یہ اصول ہے جس کی نمایندگی ایشور کرشن نے کی ہے۔ ایک طرف تو اس کا یہ اصول کہ ماسے مادی ہیں اور معلولات صرف ترتیب کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ پرش غیر شعوری ہیں، ہمیں نیاتے کے قریب پہنچا دیتا ہے اور دوسری طرف اس کا تعلق بہ نسبت قدیم سانکھیہ کے بدھ مت سے قریب تر نظر آتا ہے۔

اگر ہم "ششٹی تন্ত্র" کے بارے میں قیاس کریں جس کا ذکر "اہر بدھینہ سمہتا" میں آیا ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جو کہل نے تصنیف کی ہے اور اس کی تعلیمات پر پورے طور پر مبنی ہے تو معلوم ہوگا کہ کہل کا سانکھیہ توحیدی تھا اور اس کے شاگرد آنسری نے اس کو مقبول عام کرنے کی بہت کوشش کی تھی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بہت کچھ تغیر دخل پا چکا تھا جب کہ آنسری کے شاگرد پنج شکہ نے اس سے بحث کی ہے۔ اس لیے کہ ہمیں معلوم ہے کہ بہت سے پہلوؤں میں اس کا اصول روایتی اصول سے مختلف ہے۔ "سانکھیہ کاریکا" میں کہا گیا ہے کہ اس نے اس ادب کو



بہت سے حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس حوالے کے حقیقی مفہوم کا اندازہ دشوار ہے۔ یہ بھی مفہوم ہو سکتا ہے کہ اصل مششٹی منتر کو اس نے دوبارہ مختلف کتابوں پر مشتمل کر دیا ہو۔ یہ تو بہت مشہور واقعہ ہے کہ اکثر ویشنوؤں کے مذاہب نے اس علم کائنات کو قبول کیا ہے جو اکثر بیشتر حصوں میں سانکھیہ کے علم کائنات سے زیادہ مماثل ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کپل کا اصول غالباً خدا پرست تھا۔ لیکن کپل اور پنتجلی کا سانکھیہ (یوگ) چند دوسرے امور میں اختلاف رکھتا ہے۔ جس قیاس کے پیش کرنے کی جرات کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ پنج شکہ نے غالباً کپل کی تصنیف کی ناسک طریقے پر ترمیم کر دی اور اس کو کپل کی تصنیف کے نام سے شہرت دے دی۔ اگر اس قیاس کو معقول سمجھا جائے تو اس طرح سانکھیہ کے تین طبقے ہوں گے پہلا آستک یا خدا پرستی کا طبقہ جس کی تفصیل گم ہو گئی ہے لیکن اس کی بدلی ہوئی صورت کو سانکھیہ کے پنتجلی مذہب نے باقی رکھا ہے۔ اور دوسرا ناسک طبقہ جس کا علم برہدار پنج شکہ ہے اور تیسرا طبقہ ناسک ترمیم کا ہے جو اصل سانکھیہ کے نظام کے نام سے موجود ہے۔ سانکھیہ کے اصول میں ایک اور اہم تغیر جس کو وگیان بھکشو نے داخل کیا ہے یہ ہے کہ اس نے گنوں کی بحث کرتے ہوئے ان کو حقایق کی صورتیں بتلایا ہے۔ یہ سب سے زیادہ فلسفیانہ اور قرین عقل ہے۔ اس کتاب میں مسلمہ سانکھیہ اور یوگ کے مذاہب کے مربوط نظام کو پیش کرنے میں اس کی پیروی کی گئی ہے۔ لیکن یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ ابتدا میں گنوں کے تصور کو احوال نفس کے مختلف اچھی بری صورتوں پر الملاق کیا گیا ہے اور ان کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ ایک پُر سر طریقے پر یا اچھی کمی اور اضعاف سے عالم خارجی کو بناتے ہیں۔ گن کے دو مختلف طریقوں سے باقاعدہ تشریح وگیان بھکشو اور ویشنوی مصنف وینکٹ نے کی ہے اور چونکہ فلسفہ یوگ جس کو پنتجلی نے مدون کیا اور جس کی شرح ویاس و اچپتی اور وگیان بھکشو نے لکھی ہے وہ سانکھیہ کے اصول سے اکثر امور میں متفق ہیں۔ جس کی تشریح و اچپتی اور وگیان بھکشو نے کی ہے اس لیے ان کو کپل اور پنتجلی مذہب کہنا قابل ترجیح سمجھا گیا ہے۔

سانکھیہ یوگ کے نظام کے متعلق یہ تشریح کر دینا ضروری ہے کہ سانکھیہ کا ریکہ سب سے قدیم سانکھیہ کی کتاب ہے جس پر متاخرین نے شرحیں لکھیں ہیں اور سانکھیہ سوترہ کا اس وقت تک کسی نے بھی حوالہ نہیں دیا جب تک کہ پندرہویں صدی عیسوی میں انردوہ نے اس پر شرح نہیں لکھی۔ حتیٰ کہ خوردگن رتن جو چودھویں صدی میں ہوا ہے اس نے بہت سی سانکھیہ تصانیف کا حوالہ دیا ہے لیکن سانکھیہ سوترہ کا کہیں بھی ذکر نہیں کرتا اور کوئی بھی ایسا مصنف نہیں معلوم ہوا ہے جس نے گن رتن کے بیشتر سانکھیہ سوترہ کا کوئی حوالہ پیش کیا ہو اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ سانکھیہ سوتروں کی تصنیف کا زمانہ چودھویں صدی کے بعد کا



معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کوئی مثبت شہادت بھی ایسی نہیں ہے کہ وہ اتنے عرصہ کے بعد پندرہویں صدی میں تصنیف کی گئی ہو۔ ایشورکرشن کی سانکھیہ کاریکا کے آخر میں کہا گیا ہے کہ کاریکا میں سانکھیہ کے اصول کی تشریح کی گئی ہے جس میں سے دوسرے لوگوں کے اصولوں کی تردید اور قدیم سانکھیہ کی تصانیف یعنی "ششٹی تتر" کے تصور کو خارج کر دیا گیا ہے۔ سانکھیہ سوتر میں دوسروں کے اصولوں کی تردیدیں اور بعض حصے بھی شامل ہیں جو سکتا ہے کہ سانکھیہ سوتر کسی ابتدائی نسخے سے جمع کیے گئے ہوں یا ششٹی تتر کے کسی بعد کے ایڈیشن سے جمع کیے گئے ہوں۔ لیکن یہ تو محض تیسری قیاس ہی قیاس ہے۔ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو اصول سانکھیہ کے سوتر میں بیان ہوئے ہیں وہ خاص طور پر ان اصولوں سے مختلف ہیں جو سانکھیہ کاریکا میں پائے جاتے ہیں۔ یہ صرف ایک ہمیشہ کا مسئلہ ہے کہ سانکھیہ سوتروں میں یہ مانا گیا ہے کہ جب اپنشدوں میں ایک مطلق اور خالص عقل کا ذکر ہوتا ہے تو اس کا مقصد ایسے اظہار وحدت سے ہے جو عقلی پرشوں کے درجہ میں داخل اور گہروں کے رجبہ سے خارج ہیں اس لیے کہ تمام پرشیں خالص فہم کی نوعیت کے ہیں جن کو اپنشدوں میں واحد کہا گیا ہے۔ وہ سب کے سب خالص فہم کے مقولے یا منصف میں داخل ہیں اس لیے ان کو واحد تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کا سمجھنا سانکھیہ کاریکا میں نہیں ہو سکتا ہے لیکن یہ کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ ترک فعل کی صورت ہے۔ سانکھیہ سوتر کا شارح و گیان بھکشو زیادہ تر اس تک سانکھیہ بانگ کی طرف میلان رکھتا ہے۔ یہ ات خود اس کی رائے سے ظاہر ہے جو اس نے اپنی کتابوں "سانکھیہ پرچین بھاشیہ" "دیوگ وارتک" اور "وگیان لمرت بھاشیہ" کے متعلق دی ہے۔ خود و گیان بھکشو کی رائے تمام تر دیوگ کی رائے نہیں کہی جاسکتی کیونکہ وہ خود پرانوں میں لکھے ہوئے سانکھیہ کے اصول کی رائے سے متفق ہے جہاں مختلف پرشیں اور پرکرتی دونوں اشکارا ایشور میں فنا ہو جاتے ہیں جس کی مثبت سے ہر پرلہ یا فنا کے ختم پر تخلیقی عمل شروع ہو جاتا ہے۔ وہ سانکھیہ سوتر کے دہرے استدلال کی زد سے نجات سکا لیکن اس نے ظاہر کر دیا ہے کہ وہ اظہار رائے کی خاطر کام میں آئے گئے ہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ سانکھیہ کا نظام ایسی عقلی تشریح کر سکتا ہے کہ خود ایشور کی مداخلت سے بے نیاز ہو جائے و گیان بھکشو نے سانکھیہ کی تعبیر میں واجپیتی سے بہت سے مسائل کے متعلق اختلاف کیا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ کون حق پر ہے۔ و گیان بھکشو کو یہ امتیاز ہے کہ اس نے جرأت سے مشکل مسائل کی تعبیر کی ہیں جن کے متعلق واجپیتی نے خاموشی اختیار کی۔ بالخصوص گن کے تصور کی نوعیت پیش کی جاسکتی ہے جو سانکھیہ میں سب سے اہم ہے۔ و گیان بھکشو گن کو حقائق یا مطلق جو ہر لطیفہ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ لیکن واجپیتی اور سانکھیہ کاریکا کا دھرا تار گھوڑا پار اس مسئلہ پر خاموش ہے۔ بہر حال ان تعبیروں میں کوئی ات و گیان بھکشو کی تعبیر کے خلاف قابل اعتراض نہیں ہے۔ گھوڑا پار اور واجپیتی دونوں گن کی فطرت کی معین کی تشریح کرنے میں خاموش ہیں۔

لیکن وگیاں بھکشو میں معین طور پر ان کی نوعیت طینان اور عقلی تعبیر سے پیش کرتا ہے گنوں کے متعلق بھکشو کی معین تشریح سے قبل کسی کی تصنیف دکھائی نہیں دیتی۔ یہ ممکن ہے کہ اس سے قبل کسی نے معین طور پر تشریح نہ کی ہو۔ گن کی تشریح کی نوعیت نہ چمک میں ہے نہ ہا بھارت میں۔ لیکن ابتدائی نسخوں سے گنوں کے ظہور اور عمل کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے اس کے متعلق بھکشو کی تعبیر بہت ہی معقول ہے۔ کاریکا گنوں کو لذت، الم اور سستی کی نوعیت (ستو - رج - تم) کے طور پر بیان کرتی ہے۔ ستو روشنی اور نور کی نوعیت کا رج توانائی اور حلقی حرکت کی نوعیت کا۔ اور تم وزن اور مزاحمت ہے۔ وچسپتی نے ان کی جو تفصیل دی ہے وہ کاریکا میں مذکور ہے لیکن وہ مزید تشریح نہیں کرتا۔ بھکشو نے گن کی تعبیر معقول کی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ رائے زمانہ سابق میں نہ معلوم ہو اور جب قدیم ساکھیا کا اصول مدون ہوا تھا تو گن کے تصور کے بارے میں حقیقی ابہام تھا۔ اس کے سوا اور بھی نکتے ہیں جن میں بھکشو کی تعبیریں وچسپتی سے مختلف ہیں۔ ان میں سے جو بہت اہم اختلافات ہیں وہ یہاں بیان کئے جاتے ہیں۔ پہلے تو پرش کے ساتھ بُدی کے احوال کے تعلق کی نوعیت ہے۔ وچسپتی کا خیال ہے کہ بُدی کی حالت سے پرش کا کوئی اتصال نہیں ہے بلکہ پرش کے عکس بُدی کی حالت میں منعکس ہوتے ہیں جس کے اثر سے بُدی کی حالت فہم ہو کر شعور میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس لئے پریر اغراض ہے کہ اس سے پرش کی تشریح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے بُدی کے شعوری احوال کا تجربہ ہوتا ہے۔ بُدی میں اس کا عکس صرف ایک عکس ہے اور محض اس عکس کے اساس پر اور پرش کے کسی حقیقی تعلق کے بغیر بُدی سے کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا ہے۔ وچسپتی متراجواب میں لکھتا ہے کہ ان دونوں کا اتصال زمان اور مکان میں نہیں ہے لیکن ان کی قربت کا مفہوم یہ خاص قسم کی موزونیت رکھتا ہے کہ جس کے اثر سے پرش الگ رہتا ہے تاہم بُدی سے متحد و موافق نظر آتا ہے۔ بُدی کے احوال نتیجہ کے طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں جو کسی شخص سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ وگیاں بھکشو وچسپتی سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر اس قسم کی موزونیت کو تسلیم کیا جائے تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ نجات کے وقت پرش کو ایسی موزونیت سے محروم کر دیا جائے۔ اس طرح ترکیبی نجات ہی نہ ہوگی اس لیے کہ موزونیت پرش میں موجود ہے اور وہ اس سے الگ نہیں کی جاسکتی۔ اور وہ تجربات جو ہمیشہ بُدی سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے ہمیشہ لطف اندوز ہوا کرے گا۔ پس وگیاں بھکشو تسلیم کرتا ہے کہ ہر ایک وقتی حالت میں پرش کا حقیقی اتصال بُدی کی حالت سے ہوتا ہے۔ بُدی اور پرش کا لازمی مفہوم ایسا اتصال نہیں ہے کہ اول الذکر اس کی وجہ سے قابل تغیر ہو۔ اس لیے کہ اتصال و تغیر مراد نہیں ہیں۔ تغیر کے معنی ہر ان جدید کیفیتوں کا پیدا ہونا ہے۔ یہ بُدی ہے جو تغیرات سہتی ہے۔ اور جب پرش میں معکوس ہوتے ہیں تب شخص یا تجربہ کرنے والے کا تصور پرش میں ہوتا ہے اور جب بُدی پھر بُدی میں منعکس ہوتا ہے



جو بھی کی حالت شعوری معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا اختلاف واجبیستی اور بھکشو میں ادراک کی عمل کے متعلق ہے۔ بھکشو خیال کرتا ہے کہ جو اس من کی مداخلت کے بغیر اشیا کی معین کیفیت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ واجبیستی کے نزدیک حسی مواد کی ترتیب کی قوت کا دار و مدار من پر ہے جو ایک معین نظام میں لائی جاتی ہے اور غیر معین حسی مواد کو معین کرتی ہے۔ اس کے نزدیک قوت کی پہلی منزل وہ ہے کہ جہاں غیر معین حسی مواد مستحضر ہوتا ہے۔ دوسری منزل میں اجتماع تخصیص اور تلازم ہوتا ہے جس سے غیر معین مواد من کی فعلیت کے ذریعہ مرتب اور منقسم ہوتا ہے۔ جس کو سنگلپ کہتے ہیں جو غیر معین حسی مواد کو معین ادراک کی تصویری صورتوں سے کلی تصورات کے طور پر خاص خصوصیات کے مطابق کر دیتا ہے۔ بھکشو جو فرض کرتا ہے کہ چیزوں کی خاصیت کا ادراک براہ راست ماسون سے ہوتا ہے وہ لازمی طور پر من کو ایک ادنیٰ درجہ دیتا ہے جو صرف قوت خواہش، اشک اور تخیل کے مرادف ہے۔ یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہو گا کہ سانکھیہ کاریکا کے دو ایک فقرے ایسے ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے انسانیت یا اہنکار کو اس طرح پیش کیا ہے کہ وہ جو اس کے موضوعی سلسلوں اور خارجی عالم کے معروضی سلسلوں کو خواہش یا ارادہ کے طور پر پیدا کرتا ہے لیکن اس نے اس اصول کی تشریح نہیں کی ہے ایک دوسری رائے بھی مختلف ہے جو "تن ماتراؤں" کے بارے میں ہے کہ وہ "ہت" سے پیدا ہوتے ہیں۔ ویاس بھاشیہ اور وگیان بھکشو وغیرہ کی رائے کے خلاف واجبیستی تسلیم کرتا ہے کہ بہت سے اہنکار اور اہنکار سے تن ماترا پیدا ہوتے ہیں لیکن وگیان بھکشو مانتا ہے کہ دونوں اہنکار اور تن ماترا کا ارتقا بہت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ یہ زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے اور اس کی تعبیر کی پیروی بھی زیادہ کی جاتی ہے۔ یوگ کے اصولوں میں بعض دوسرے چھوٹے چھوٹے مسائل پر بھی واجبیستی اور بھکشو کے مابین اختلاف ہے لیکن وہ کچھ زیادہ اہم نہیں ہے۔

فلسفہ یوگ کی مابعدالطبیعات بعینہ وہی ہے جس کا ذکر سانکھیہ میں کیا گیا ہے یعنی یوگ روشن کے مصنف پنجنل پر نیام واد "یا نظریہ ارتقا کو اس طرح تسلیم کرتے ہیں جس طرح نظام سانکھیہ میں پیش کیا جاتا ہے۔ ہر مقام پر پچھلی ہوئی ایک پر کرتی جو بھی اہنکار تن ماترا اور پانچ عناصر کی صورتیں اختیار کرتی ہوئی کائنات کی تخلیق کرتی ہے اور پھر تین شعور اور لاتعداد ہیں۔ یہاں ایک تیسرا وجود ایشور بھی تسلیم کیا جاتا ہے جو عام نکل ہے۔ قدیم گورد سے بھی قدیم ہے اس لیے زمان کی قید سے پاک ہے اور یوگ کی تعلیم اس نے دی ہے۔ اس کے دھیان اور اس کی رضا پر راضی رکھنے سے یوگی بہت جلد کمال حاصل کر لیتا ہے۔ رگ وید میں یوگ کا لفظ بہت سے معنی میں آیا ہے مثلاً "جو وار کھنا" زمین کھنا جو چیز حاصل نہیں ہے اس کا حاصل کرنا، اتصال وغیرہ جو تین کے معنی میں اس قدر کثرت سے نہیں آیا جتنا دوسرے معنی میں



آیا ہے۔ بیتج ہے کہ رگ دید میں یہ لفظ اُس معنی میں اور تاخوردیک تعابیف میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ”شت پتھ براہمن“ اور ”برھدارنیک“، اپنشد میں مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کی ترقی رگ دید میں ہوئی ہے اور مذہبی ریاضتوں کو بے حد اہم خیال کیا گیا ہے۔ تپ یعنی ریاضت اور برہمچریہ یعنی یہ مقدس جہد کی زندگی تجربہ اور علم حاصل کرنے میں صرف ہوگی۔ یہ دونوں خیر و برتر تصور ہوئی ہیں اور ان کے بارے میں یہ خیال تھا کہ ان کو قوت برتر نے پیدا کیا ہے اور جیسے جیسے اُن تصورات ریاضت اور خود انضباط میں ترقی ہوئی جاتی تھی کبھی جذبات کی قوت کے متعلق یہ محسوس کیا گیا کہ وہ قابو میں نہیں رہ سکتے جیسا کہ منہ زور گھوڑا ہوتا ہے۔ اس لیے لفظ یوگ گھوڑوں کو قابو میں رکھنے کے لیے استعمال ہوتا تھا جو اس پر قابو پانے کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ پارسی کے زمانہ میں یوگ کے لفظ نے اصطلاحی معنی حاصل کیے۔ پارسی کے قاعدہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف مختلف اقسام کی ریاضت اور سختی جو برہمچریہ کے نام سے اُس وقت ملک میں رائج تھی بلکہ اُن سے مل ملاکر دماغی انضباط کا معین نظام پیدا ہو گیا جو یوگ کے نام سے موسوم ہوا۔ بھگوت گیتا میں یوگ کا لفظ کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے بھگوت گیتا کے پڑھنے والوں کو اس لفظ سے بڑا ابہام پیدا ہوتا ہے۔ یوگی سے مراد وہ شخص ہے جس نے خود کو دھیان میں محو کر لیا ہے۔ اس کو بے مداخلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اس لفظ کے استعمال کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ بھگوت گیتا نے مین جین کا راستہ اختیار کیا ہے۔ ایک طرف تو نفس کشی کا انضباط ہے جو دھیان کی تجرید ہے۔ دوسری طرف یوگی کے فرائض کا نصاب عمل ہے جو دید کے مطابق پوجا پاٹ کرنے والے نئے یوگی کی زندگی میں ہوتا ہے۔ اس طرح وسطی راستہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر دونوں طریقوں کے بہترین حصوں کو شامل کرے کہ اپنے فرائض بھی انجام دے اور خود کو تمام خود غرضانہ محرکات سے علیحدہ رکھے جو خواہشات کے سامنے ملی ہوئی ہیں۔

قدیم ترین بُدھی سوتر یوگی دھیان کی منزلوں سے پورے طور پر آگاہ معلوم ہوتے ہیں۔ کولمب نے اپنے ارتھ شاستر میں جب مطالعہ کے فلسفیانہ علوم کو شمار کرایا ہے تو خاص طور پر سائیکھیا یوگ اور لوکایت کا نام لیا ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بُدھ کے زمانہ سے قبل مراقبہ ذات اور یوگ پر اثرات محویت کے فنی تحریکوں کی صورت میں رائج تھا۔

پٹنجل کے یوگ سوتروں میں یوگ اور سائیکھیا کے تعلق کی تلاش کی جائے تو کسی معین نتیجہ پہنچنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ قدیم اپنشدوں کی توجہ سانس کے علم کی طرف منعطف ہوئی تھی۔ اگرچہ اُن میں یوگ کے نظام کے ”براہمایام“ (سانس کو قابو میں رکھنے کا نظام) کی ترقی کی کوئی باقاعدہ صورت دستیاب

نہیں ہوتی ہے۔ لیکن جہم میترائینی اپنشد کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یوگ کے طریقے کی باقاعدہ ترقی ہوئی ہے۔ شیو تاشوے تر اپنشد اور کٹھ اپنشد میں بھی یوگ کے تصورات کی ترقی معلوم ہوتی ہے۔ یہ امر نہایت دلچسپ ہے کہ کرشن یوگ کے فن میں تین اپنشدوں میں جہاں یوگ کے طریقوں کا حوالہ ملتا ہے۔ صاف طور پر سائکھیا کے اصولوں کے واضح حوالے ملتے ہیں۔ اگرچہ سائکھیا اور یوگ کے تصورات وہاں اس طرح نہیں ظاہر ہوتے ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں یا ایک ہی نظام کے اجزاء ہوں۔ میترائینی اپنشد کا ایک اہم فقرہ ہے جس میں شاکیا میں اور برہدرتھ میں مکالمہ ہوا ہے۔ اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سائکھیا مابعد طبیعیات اس لیے پیش کی گئی ہے کہ بعض گوشوں میں یوگ کے اعمال کے جواز کی تشریح کی جاسکے۔ اس لیے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یوگ کے نظام اور سائکھیا مابعد طبیعیات کو اس طرح متحد کر دینا کہ وہ ایک دوسرے کی اساس معلوم ہو اس مذہب کے مقلدین کا کام ہے جس کو آخر میں چل کر پنجلی نے باقاعدہ کر دیا۔

غالباً پنجلی ہی وہ واحد مشہور مفکر ہے جس نے نہ صرف یوگ کے اعمال کی مختلف صورتوں کو جمع کیا ہے اور ان تصورات کو صاف کیا ہے جو یوگ سے متعلق نہ تھے یا نہ ہو سکتے تھے بلکہ ان سب کو سائکھیا مابعد طبیعیات سے مربوط کر دیا ہے اور ان کو ایسی صورت میں بدل دیا ہے جو ہم تک رویتا پہنچے ہیں۔ اس خیال کی کہ پنجلی یوگ کا مصنف نہیں بلکہ مولف ہے۔ تائید "ویاس بھاشیہ" کے دو مشہور شارحین واجپتی اور وگیان بھکشو سے بھی ہوتی ہے۔ سوتروں کے تحلیلی مطالعہ سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ کوئی مطبع زاد کوشش نہیں ہے بلکہ استادانہ اور بانظم تالیف ہے جس میں معقول مضامین کے اضافے ہوتے رہے ہیں۔ پہلے تین باب جو تعریف اور تقسیم کے طور پر لکھے گئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مواد تو پہلے ہی سے موجود تھا اور پنجلی نے ان کو کام میں لا کر باقاعدہ صورت میں ترتیب دے دی ہے۔ جہاں تک نظام کی تشریح کا سوال ہے وہاں نہ تو مبلغانہ جوش و خروش ہے نہ دوسرے نظام کے اصولوں کی تردید کی کوشش کی گئی ہے۔ بھراکے کہ اپنے نظام کی تشریح کے لیے ان کی تردید کی ضرورت لاحق ہوئی ہو۔ پنجلی ایک نظام کے قائم کرنے کا متمنی نظر نہیں آتا۔ وہ تو صرف ان واقعات کو منظم کرنے میں مشغول تھا جو اس کے پاس تھے۔ بدھ مت کے غلات زیادہ تر تنقیدیں آخری باب میں تحریر کی گئی ہیں۔ پہلے تین باب میں یوگ کے نظریات کا ذکر ہوا ہے اور ان نظریوں کو آخری باب سے علیحدہ کر دیا گیا ہے جس میں کہ بودھوں کے نظریوں کی تنقید کی گئی ہے۔ اس کے متعلق یہ قیاس کیا گیا ہے کہ آخری باب پنجلی نے نہیں لکھا بلکہ کسی اور شخص نے لکھا ہے جو اپنے استدلال کے استحکام کے لیے کچھ نئی نظریوں کو فراہم کرنا چاہتا تھا جس کی ضرورت یوگ کے رہتے کو درپل



نظر سے آئے۔ نئے نئے لازمی طور پر محسوس کی گئی تھی تاکہ ہوجی مابعد الطبیعیات کے معروضہ اعتراضات سے بچا جاسکے۔ ایک نمایاں تغیر آخری باب کے اسلوب بیان اور پہلے تین ابواب کے اسلوب بیان میں موجود ہے۔ ایک دوسری تصنیف "کتاب پاتنجلی" ہے۔ اس کتاب کا ذکر البیرونی نے کیا ہے اور وہ اس تصنیف کو بے حد اہم خیال کرتا ہے۔ اس نے اس کتاب کا ترجمہ ایک دوسری کتاب "سائنک" کے ساتھ ساتھ کیا ہے جو کپل سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ کتاب وہ نہیں ہے جس کو یوگ سوتر مصنفہ پتنجلی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا مقصد وہی ہے جو مابعد الذکر کا ہے۔ یعنی تلاشِ نجات اور دفع کا اپنے دھیان کے معروض کے ساتھ اتحاد۔ اس کتاب کو البیرونی "کتاب پتنجلی" کہتا ہے۔ ایک دوسری جگہ اس کے مصنف کے بارے میں اس نے جو فارسی فقرہ استعمال کیا ہے تو اس کا ترجمہ پاتنجلی کی کتاب کا مصنف ہوتا ہے۔ اس کی ایک فاضلانہ شرح بھی ہے جس میں سے البیرونی اقتباسات نقل کرتا ہے اگرچہ وہ مصنف کا نام ظاہر نہیں کرتا۔ اس میں خدا، قید، کرم، نجات وغیرہ مسائل سے اسی طرح بحث کی جاتی ہے جس طرح کہ یوگ سوتر میں کی جاتی ہے۔ لیکن البیرونی کے کثیر اقتباسات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان تصورات میں اور یوگ سوتر کے تصورات میں ایک مد تک تغیر ہوا ہے البیرونی میں تصورِ خدا کا بیان ہے اگر اس کا خیال کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا اپنی لامتناہی آزاد وجود کی صفت کو باقی رکھتا ہے لیکن وہ کلام کرتا ہے۔ ویدوں کو عطا کرتا ہے۔ اور یوگ کی راہ بتاتا ہے اور لوگوں کو یوگ تلقین کرتا ہے کہ جو کچھ اس نے ان کو دیا ہے اس کو اچھی طرح سمجھ کر لوگ سب کچھ حاصل کر سکتے ہیں۔ خدا کا نام خود اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ اس لیے کہ ایسی کوئی شے وجود میں نہیں ہو سکتی کہ جس کا نام تو ہو اور وہ کوئی شے نہ ہو۔ روح اس کو دیکھتی ہے اور خیال اس کی صفات پر غور کرتا ہے۔ دھیان اس کے مراد ہے کہ مختص طور پر اس کی عبادت کی جائے اور کسی مزاحمت کے بغیر اس کی مشق کرنے سے انسان اس میں کامل طور پر غرق ہو جاتا ہے اور روحانی مسرت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کا مقابلہ یوگ سوتر سے کیا جاسکتا ہے جہاں ایشور کا ذکر آیا ہے کہ وہ ازلِ نجات یافتہ پُرش، ہمہ دان اور تمام اساتذہ ماضیہ کا استاد ہے اس کا دھیان کرنے سے بہت سے موانعات دور ہوتے ہیں۔ جیسے وہ امراض، جو یوگ کے عمل کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔ اس کو طمانیت کا ایک متبادل معروض سمجھا گیا ہے۔ یوگ سوتر کا شارح دیا س کہتا ہے کہ وہ بہترین معروض ہے جس پر یوگی کی توجہ ہونی چاہیے جو ایسا ارادہ کرتا ہے وہ آسانی سے دھیان حاصل کر سکتا ہے اور اس کے ذریعہ نجات حاصل ہوتی ہے۔ یوگ سوتروں میں وجود خدا کے بارے میں کوئی دلیل نہیں دی گئی ہے۔

روح کا تصور ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم یوگ سوتر میں پاتے ہیں اور آدوگون یا تناخ کا تصور بھی ویسا ہے۔ وہ خدا کی وحدت کے دھیان کی پہلی منزل پر آٹھ کرمانی قوتوں کا ذکر کرتا ہے اور پھر دھیان کی چار



منزلوں کا بیان کرتا ہے جو یوگ سوتر کی چار منزلوں کے مانند ہے۔ وہ نجات حاصل کرنے کے چار طریقے بتاتا ہے ان میں سے پہلا ابھیاس یا مشق کی مادہ پتھلی کی بتائی ہوئی ہے اور اس ابھیاس کا مروجہ نفاذ کی وحدت ہے دوسرا اور یوگ یعنی ترک دنیا ہے تیسرا خدا کی عبادت کرنا ہے اس مقصد سے کہ نجات حاصل کرنے میں اس کی مہربانی ہو۔ چوتھا ایک نئی ابتدا ہے یعنی رسائن یا کیمیا۔ نجات کے بارے میں تقریباً وہی رائے ہے جو یوگ سوتر (۲۱-۲۵- اور ۳۴-۳۳) میں ہے لیکن نجات یافتہ حالت کو ایک مگر خدا میں غرق ہو جانا یا اس سے بالکل ایک ہو جانا بتلایا گیا ہے اور برہمہ کو آپشد کے طریقہ پر ایک درخت کے طور پر بتلایا گیا ہے جس کی جڑیں اوپر کی طرف ہیں اور شاخیں نیچے زمین میں ہیں۔ اوپر کی جڑیں پاک برہمہ ہے۔ تناور ہے اور شاخیں اصول مقام اور مذاہب ہیں۔ اور اس کی پتیاں تعبیر اور توجہ کے مختلف طریقے ہیں۔ اس کی پرورش تین گوتوں سے ہوئی ہے عبادت کرنے والے کا مقصد درخت کو چھوڑ کر جڑوں کی طرف واپس جانا ہے۔

یوگ سوتر کے نظام سے اس نظام کا یہ فرق ہے کہ (۱) خدا کے تصور کی اس قدر اہمیت پیدا ہو گئی ہے کہ وہی صرف دھیان کا مقصد ہے اور اس میں غرق ہونا اس کا انجام ہے (۲) یم اور نیم کی اہمیت بالکل کم کر دی گئی ہے۔ البیرونی اپنی سائنس کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے احکام کی فہرست دیتا ہے جو علماء وہی ہیں جو یم اور نیم ہیں لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ نجات حاصل نہیں ہو سکتی (۳) یوگ کی اس ذہنی اور اخلاقی تربیت کی قدر قیمت کم ہو گئی ہے جو یوگ سوتر میں نجات کے جداگانہ وسیلوں کے طور پر خدا کے تعلق کے بغیر تسلیم کی جاتی ہے (۴) نجات اور یوگ کی تعریف خدا میں غرق ہو جانا کی گئی ہے (۵) برہمہ کا داخل کیا جانا (۶) خود یوگ کی اہمیت ہی نظر انداز ہو گئی ہے کہ وہ چیت و جی نردود یعنی تمام ذہنی احوال کا انقباض ہے (۷) رسائن یا کیمیا کو نجات کے ذریعہ کے طور پر داخل کیا گیا ہے۔

اس سے ہم بخوبی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ نظام پتھلی کے یوگ سوتر کی اساس پر یوگ کے اصول کا ایک نیا تغیر تھا جس کا رجحان ویدانت اور متر کی جانب ہے اس طرح غالباً یہ عبوری کڑی ہے جس کے ذریعہ یوگ سوتروں کا نظریہ اس طریقے پر نئی راہ سے داخل ہوا کہ اس کو اس ترقی سے آسانی کے ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے جو اس کو تاخر ویدانت متر اور شبو اصولوں کی ترقی سے ہوئی ہے اس کا مقابلہ سروریشن سنگرہ میں پانچویت درشن سے کرنا چاہیے۔

میسٹر آئنئی آپشد میں جوگ کے چھ انگ یا لمحات تسلیم کیے گئے ہیں۔ یعنی پرانا یام، پرتیا ہار ، دھیان ، دھارنا ، ترک ، سادھی (میسٹر آئنئی آپشد ۶-۹)۔

اس فہرست کا مقابلہ یوگ سوتر کی فہرست سے کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ دونے اجزا شامل کیے گئے

ہیں آسن کے بجائے ترک دکھایا ہے۔ مسلمہ اصول کے خلاف عقیدہ رکھنے والی باسٹھ اقسام کا جہاں ذکر ہوا ہے، اس پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے بھی لوگ تھے جو روحیان کے تین مدارج سے یا منطق و استدلال کے ذریعہ یہ یقین کرنے لگے تھے کہ بحیثیت مجموعی تمام عالم اور انفرادی ارواح سب ازلی ہیں۔ سادگی یا روحیان کے مذہب کے آخر الذکر منطقی مذہب کی عمل کر فکرین کی ایک جماعت تیار ہو گئی تھی جس کو شاشوت واذکھاماتھا اور سادگی میں ترک یا استدلال کو داخل کرنے سے ہم بخوبی فہم کر سکتے ہیں کہ آخری انگ جو میترائیٹی اپنشد میں دیا گیا ہے وہ لوگ کی تعلیم کی قدیم فہرست کا استوفار کرتا ہے جب کہ سائنکھیہ اور یوگ ایک دوسرے سے متحد ہونے کے عمل میں تھے اور جب کہ سائنکھیہ کا طریقہ استدلال یوگ کے طریقہ بحث سے الگ نہیں ہوا تھا۔ پتھلی کی فہرست میں ترک کے بجائے آسن کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یوگ نے سائنکھیہ سے لگ قرتی حاصل کی تھی۔

فلسفہ سائنکھیہ میں دو اصول تسلیم کیے گئے ہیں یعنی پُرش یا ارواح اور پرکرتی یا مادہ کے اصل اصول یعنی روحوں کے مانند پُرش یا ارواح بے شمار ہیں لیکن اپنی خصوصیات اور کیفیات میں ایسی نہیں ہیں کہ بڑے جسم میں بڑی ہو جائیں اور چھوٹے جسم میں چھوٹی بلکہ وہ تو ہمیشہ سب جگہ موجود ہیں اور صرف اُن جسموں میں سمائی ہوئی نہیں ہیں جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں لیکن روح کے ساتھ جسم یا سن کی نسبت کچھ اس طرح کی ہے کہ ذہن میں جو نفسیں مظاہر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ روح کا تجربہ ہے۔ رو میں کثیر ہیں۔ اس لئے سائنکھیہ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو ایک کی پیدائش کے ساتھ سب پیدا ہو جاتے اور ایک کی موت پر سب مر جاتے۔ (سائنکھیہ کاریکا۔ ۱۸)

روح کی اس حقیقی ماہیت پر غور کرنا بحد دشوار ہے لیکن سائنکھیہ فلسفہ کی واقفیت کے لیے اس کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ یہ روح جیسی روح کی طرح نہیں ہے کہ منت گیان، منت ورشن، منت سکوا اور انت ویرہ یا طاقت سے موصوف ہو۔ سائنکھیہ کی روح ہر ایک صفت سے خالی ہے لیکن اس کی فطرت خالص شعور مطلقہ (چت) ہے۔ سائنکھیہ کا نقطہ نظر ویرانت سے مختلف ہے۔ اول تو یہ روح کو خالص فہم اور آئند کی ماہیت کا نہیں سمجھتا ہے۔ (تنویر و پیکا مصنفہ چت سکھا) سائنکھیہ کے نزدیک آئند حفظ نفس کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے اس کا تعلق پرکرتی سے ہے۔ یہ روح کی فطرت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ویرانت کے نزدیک انفرادی روح (رجو) روح واحد یا خالص شعور برہمہ کے فوری مظاہر کے سوائے اور کچھ نہیں ہے لیکن سائنکھیہ کے نزدیک تمام رُو میں حقیقی اور کثیر ہیں۔

علم کی تحلیل سائنکھیہ کی ایک بہترین دیکھ خصوصیت ہے۔ سائنکھیہ کے نزدیک چیزوں کے تعلق ہوا علم محض تخیلی تصویروں یا عکس کی طرح ہے۔ خارجی چیزیں درحقیقت مادی ہیں لیکن نفس کا حسی مواد



اور نفس کے ملکوں جن کے آنے جانے کو ہم علم کہتے ہیں۔ وہ بھی مادی تھے ہیں۔ چونکہ وہ خارجی چیزوں کی طرح اپنی مابہیت میں محدود ہیں۔ اس کے علاوہ ہی مواد اور اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں اور اکثر خارجی چیزوں کی تشکیل یا تصویریں ہوتی ہیں۔ اس لیے اس مفہوم کے لحاظ سے بھی ان کو مادی سمجھنا چاہیے۔ لیکن وہ مادہ جس سے اُن کی ساخت ہوئی ہے سب سے زیادہ لطیف ہے۔ یہ نفسی صورتیں کبھی شعوری نہیں ہوتیں۔ اگر ان سے الگ کوئی دوسرا اصول شعور نہ ہوتا جس کے تعلق سے تمام شعوری سطح کی تعبیر اس طرح کی جاسکتی ہے کہ وہ شخصی تجربہ کے طور پر ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تمام اپنشد روح یا آتما کو خالص اور لامحدود شعور تصور کرتے ہیں اور اس کو علم کی صورتوں، تصورات اور تصویروں سے ممیز سمجھتے ہیں۔ ہم اپنی نفسی تحلیل کے عام طریقہ سے یہ کبھی معلوم نہیں کر سکتے کہ علم کی صورتوں کے تحت دوسرا اصول کارفرما ہے جو نہ تغیر سے متصف ہے نہ کسی صورت سے۔ لیکن نور کی طرح ہے جو نفس پر وارد ہونے والی ساکت شعوری صورتوں کو منور کرتا ہے۔ ذات اس نور کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ہم سب کے سب اپنی ذات کا ذکر کرتے ہیں لیکن ہم جس طرح دوسری چیزوں سے واقف ہیں۔ اس طرح اپنی ذات کی ذہنی تصویر سے واقفیت نہیں رکھتے۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے تمام علم میں اپنی ذات سے باخبر ہیں۔ جینہوں کا قول ہے کہ روح کرم کے مادہ سے مستور ہے اور علم کے ہر فعل سے یہ مراد ہے کہ ذرا نقاب ہٹ جاتا ہے۔ ساکھتھ میں ذات کو علم کی شکل کے طور پر نہیں سمجھا جاتا اس لیے کہ وہ غیر مادی اصول ہے اور اس کی حقیقی نوعیت جیسی کہ ہے وہ علم کے لطیف مادہ سے مادی ہے۔ ہمارے ادراکات اور احساسات جس حد تک وہ صورتیں ہیں۔ تمام ذہنی جوہر کے مرکب ہیں۔ وہ اس منقش بادبان کی طرح ہے جو اندھیرے میں ڈوبا ہوا ہے۔ اور جیسے اس بادبان پر نقش پڑتے ہیں اور وہ ہلتا ہے تو تصویریں ایک دوسرے کے بعد روشنی میں آتی ہیں اور منور ہو جاتی ہیں۔ پس ایسی ہی حالت ہمارے علم کی ہے۔ ذات کی خاص صفت یہ ہے کہ وہ نور کی طرح ہے۔ بغیر اس کے تمام علم بے نور ہو گا۔ مادہ کی خصوصیات صورت اور حرکت ہیں اور جس حد تک علم صرف محدود صورت اور حرکت ہے وہ بالکل مادہ کی طرح ہے لیکن ان صورتوں کو روشن کرنے والا ایک دوسرا اصول ہے جس کے اثر سے ان میں شعور پیدا ہوتا ہے۔ وہ حقیقت شعور (جہت) کے اصول کا ادراک بالکل الگ نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن ہمارے علم کی تمام صورتوں میں یہ اصول موجود رہتا ہے۔ اس کا اظہار انتاج کے ذریعہ میسر طور پر ہوتا ہے۔ شعور کا یہ اصول نہ حرکت رکھتا ہے نہ یہ کسی کیفیت سے موصوف ہے لیکن مبادی علم کی تحریک اس کے نفع سے وقوع پذیر ہوتی ہے اور اس طرح شعور کی طرح منور ہوتی ہے اور اس طرح خود کو آشکار کرتی ہے کہ تمام تغیرات اولذات دالم کے تجربات اس کے وجود پر منحصر ہیں۔ علم کی ہر ایک حد جس حد تک کہ وہ



نفسی قسم کا عکس یا تصویر ہے اس کو ہم کا طبیعت مواد کہا جاتا ہے جس کو اصول شعور نے منور کیا ہے لیکن جہاں تک علم کی ہر ایک ماپنے ساتھ شعور کی بیداری اور تنویر کو مغمر رکھتی ہے اس کو اصول شعور کا ظہور کہا جاتا ہے۔ ہم کا انکشاف ذات کے کسی جزو کا انکشاف یا بے نقابی نہیں ہے جیسا کہ جینی فرض کرتے ہیں بلکہ جس حد تک کہ علم کو خاص خاص بیداری، خاص تنویر اور خاص شعور کہا جاتا ہے۔ یہ تو خود ذات کا انکشاف ہے اور جہاں تک علم کے مافیہ اور علم کے عکس کا تعلق ہے اس کو انکشاف ذات نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ تو بے بصیرت مواد علم ہے۔ ہر حصے پرچوں نے علم کو اس کے میز اصلی اجزا میں تحلیل کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان اجزا کے متحد ہونے سے شعوری احوال پیدا ہوتے ہیں اور ایک وحدت قائم ہوتی ہے۔ لیکن یہ اتحاد یا وحدت کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ ایک عارضی ترقیب ہے۔ مادہم اس کو ایک غیر متغیر آتما سمجھ کر لگ دھوکا کھاتے ہیں۔ سائنکھیہ بہر مال ذات کو خاص جہت سمجھتا ہے۔ وہ بعض دھوکا ہے نہ تجربہ۔ وہ تو مقنون ہے لیکن، اور اسے۔ فقط اس کے چھو جانے سے لطیف مادہ کے علمی مرکب کی تحریکات میں یگانگت حاصل ہو جاتی ہے ورنہ وہ بے مقصد اور بے وقوف رہ جاتیں۔

ذات کے ساتھ ان کا ربط قائم ہونے پر ان کی تعبیر انسان کے باقائہ مادہ اور مربوط تجربہ کے طور پر کی جاتی ہے۔ اور انسان کے تعلق سے اس کو نظام تجربہ بنا سکتے ہیں۔ شعور کے اس اصول کو پُرش کہا جاتا ہے۔ سائنکھیہ میں ہر ایک فرد کے لیے ایک الگ پُرش تسلیم کیا جاتا ہے اور یہ خاص شعور کی نوعیت کا ہے۔ ویانت میں آتما بھی خاص شعور ہے لیکن فرق یہ ہے کہ یہ کثیر نہیں بلکہ واحد ہے اور اس کی نوعیت خاص شعور کے ساتھ خاص وجود اور خاص سرور بھی ہے۔ صرف آتما ہی حقیقی ہے اور مایا کے التباس کے کثیر دکھائی دیتی ہے۔

یہ اعتراض فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اگر علم کی اشکال اس قسم کے مادہ سے بنی ہیں جیسے کہ مادہ کی مادی شکلیں تو اس کی وجہ ہے کہ پُرش علمی اشکال کو تو منور کرتا ہے لیکن خارجی مادی چیزوں کو منور نہیں کرتا سائنکھیہ میں اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ علمی مرکب درحقیقت خارجی چیزوں سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ بے مدلیت ہے اور صورت پذیری اور نیم شفافی خاص کیفیت کے غلبہ سے متصف ہے جو پُرش کی روشنی کے مائل ہے۔ اور اس وجہ سے انجذاب اور انعکاس کے لئے موزوں ہے۔ خارجی ٹھوس مادہ کے درخصوصی اصول کیت اور توانائی ہیں۔ لیکن ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس بات کو قبول کرتا ہے کہ ہر انفس اس کا کس لے سکے۔ مادہ کا یہ فکری عکس نیم شفافی کی ایسی ایک خاص ترجیع رکھتا ہے کہ پُرش کا عکس لے سکے جو کہ شعور کا بے مد شفافی ماورائی اصول ہے۔ خارجی ٹھوس مادہ کی اساسی خصوصیت اس کی کیت ہے اور توانائی تو ٹھوس مادہ اور لطیف فکری مواد دونوں میں مشترک ہے۔ فکری مواد میں کیت کم سے کم ہے۔ لیکن نیم شفافی کی استعداد یا فہمی مواد سب سے زیادہ ہے۔ اگر ٹھوس مادہ میں نیم شفافی کی خصوصیت بالکل نہ





مادی مرکب حسی ردِ عمل کو پیدا نہیں کر سکتے بلکہ صرف طبعی ردِ عمل کو نمودار کرتے ہیں۔ اس طرح احساسات شعور کی سب سے پہلی کی پگڑی ہیں جو ایک منزل پر پہنچ کر حسی مرکب ہو جاتے ہیں خواہ ہم اس کو ارتقا کے نقطہ نظر سے دیکھیں یا شعور کی پیدائش کے نقطہ نظر سے دیکھیں اور جن کو ہم حسی مرکب کہتے ہیں وہ ایک نئی منزل پر مادی ردِ عمل کے ساتھ محض مادی مرکب میں ڈوب جاتے ہیں۔ اس لیے احساسات ہی بذات خود اشیاء میں اور یہی آخری جواہر ہیں جن سے شعور اور فاعل مادہ بنا ہے۔ ان احساسات کو آخری جواہر فرض کرنے میں عام طور پر ایک دشواری محسوس ہوگی کیونکہ ہم احساسات کو محض موضوع سمجھنے کے مادی ہیں۔ لیکن اگر ہم سائنس کی تحلیل کو پیش نظر رکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فکر اور مادہ دونوں چند لطیف جواہر کے تغیرات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ اور یہ جواہر اصل حسی وجودوں کے تین اقسام کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں۔ فکر اور مادہ کی تین اصولی خصوصیات تو حسی جواہر کے تین نمونے ہیں۔ احساسات کی ایک قسم وہ ہے جس کو ہم پہلا نمونہ کہتے ہیں۔ دوسری قسم کو پُر لذت کہتے ہیں اور ایک قسم ایسی ہے جو نہ پُر الم ہے نہ پُر لذت بلکہ اس کو جہالت اور اسی اوپرستی کہتے ہیں۔ اس طرح ان تین مظاہر کی اقسام لذت، الم، سستی کے مائل اور مادی طور پر تنویر توانائی اور مزاحمت کے طور پر حسی جواہر کے تین نمونے ہیں۔ ان کو ایسی آخری اشیاء خیال کرنا چاہیے جن سے خام مادے کی مختلف اقسام اور فکر اور اس کے مختلف تغیرات بنے ہوئے ہیں۔

آخری لطیف ہستیوں کے ان تین نمونوں کو سائنس کی اصطلاح میں "گن" کہا جاتا ہے۔ سنسکرت زبان میں گن کے تین معنی ہیں (۱) کیفیت (۲) رستی (۳) جو اصل نہ ہو۔ بہر حال ان ہستیوں کو جواہر کہنا چاہیے نہ کہ محض کیفیات۔ سائنس فلسفہ کی رو سے کیفیات کا جدا گانہ وجود نہیں ہے۔ اس کے نزدیک کیفیت کی ہر ایک وحدت جوہر کی ایک وحدت ہے اور جس کو ہم کیفیت کہتے ہیں۔ وہ لطیف وجود کی صورت یا خاص منظر ہے۔ چیزیں کیفیت نہیں رکھتیں لیکن کیفیت صرف اس طریقہ کو ظاہر کرتی ہے جس میں کہ جوہر ردِ عمل کرتا ہے۔ ہر معروض جس کو ہم دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بہت سی کیفیات سے متصف ہے۔ لیکن سائنس کے نزدیک کیفیت کی ہر ایک نئی وحدت خواہ کتنی ہی خالص اور لطیف ہو اس کے مائل ایک لطیف مائل وجود ہوتا ہے۔ اس وجود کے ردِ عمل کو ہم کیفیت کے طور پر تعبیر کرتے ہیں۔ یہ امر نہ صرف خارجی معروضات کی کیفیات پر صادق آتا ہے بلکہ نفسی کیفیات پر بھی۔ ان آخری ہستیوں کو گن کہا جاتا ہے۔ غالباً یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ ہستیاں ہیں جو اپنے مختلف تغیرات کے ذریعہ خود کو گن یا کیفیات کے طور پر ظاہر کرتی ہیں۔ ان لطیف ہستیوں کو رستی کے معنی میں بھی گن کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ فکر اور مادہ کی رستوں کی طرح ہیں جن سے روح بندی ہوئی ہے۔ ان کو گن ثانوی اہمیت کے معنی میں بھی کہا جاتا



ہے کہ وہ اگرچہ مستقل اور ناقابل فنا ہیں لیکن مسلسل اکٹھے ہونے اور دوبارہ لکھنے ہونے کے باہمی رد عمل کے ذریعہ تغیر اور تبدل برداشت کرتے ہیں اور اس طرح پُرش یا روحوں کی طرح اصلی اور ناقابل تغیر نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ عالم کے قدرتی عمل کا مقصد پُرشوں کی نجات اور بطع اندوزی ہے۔ اس لئے مادی اصول کو بطبع اولین اہمیت کا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ ہم خواہ کسی مفہوم میں گُن کے معنی جائز سمجھیں لیکن ہمیں یہ یقین نشین رکھنا چاہیے کہ یہ جوہری ہستیاں یا لطیف جوہر ہیں نہ کہ تجریدی کیفیت۔ یہ گُن تعداد میں بے شمار ہیں لیکن ان کی تین اصلی خصوصیات کی بنا پر ان کو تین طبقوں یا تہوں میں ترتیب دیا گیا ہے جو ”سُتوا“ یا فہمی مواد، ”سُج“ یا توانائی کا مواد اور ”تم“ یا کثیت کا مواد کہلاتے ہیں۔ لطیف جوہر کی ایک لامتناہی تعداد جو خود بخود ہر یا شکل پذیری کی چند خصوصیات میں متفق ہے۔ تنو گُن کہلاتے ہیں اور جو حرکت و عمل کے طور پر ابھی طرح کام دیتے ہیں رج گُن کہلاتے ہیں اور وہ جو مزاحمت، کثیت، مادیت کے عناصر کا کام کرتے ہیں تنو گُن کہلاتے ہیں۔ یہ لطیف گُن کے جوہر مختلف اندازوں میں ملے ہوئے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مختلف جوہر مختلف کیفیات کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ جب یہ مختلف اندازوں میں ملائے جاتے ہیں تو اگرچہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے رہتے ہیں۔ لیکن ایک دوسرے پر باہم رد عمل کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے ملے جلے نتیجہ سے نئی نئی خصوصیت، کیفیت اور جوہر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن بہر حال صرف ایک ہی منزل ایسی ہے جس میں گُن مختلف اندازوں میں ملائے نہیں جاسکتے۔ ان میں سے کسی کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس غالب میں ایک گُن کا ہر ایک جوہر دوسرے گُن کے ہر ایک جوہر سے تضاد رکھتا ہے اور اس طرح ان کے باہم تضاد سے برابر ایک توازن پیدا ہوتا ہے جن میں کسی بھی گُن کی خصوصیت غالب نہیں ہوتی۔ یہ وہ حالت ہے جو تمام خصوصیات سے معرئی ہے اور پورے طور پر بے ربط، بے تعین اور غیر محدود ہے۔ یہ بے کیفیت ہم جنسیت ہے۔ یہ وجود کی وہ حالت ہے کہ گویا وہ غیر وجود ہے۔ گُنوں کے باہمی توازن کی حالت ”سول پر کرتی“ کہلاتی ہے اس حالت کو نہ وجود نہ غیر وجود کہہ سکتے ہیں۔ اس کے کوئی نایب حاصل نہیں ہوتی لیکن یہ قیاساً تمام چیزوں کی ماں ہے۔ بہر حال یہ سب سے پہلی منزل ہے جس کے ٹوٹنے پر بعد میں چل کر تمام تفسیرات وقوع میں آتے ہیں۔

فلسفہ سائیکھیم میں یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس عالم کے وجود میں آنے سے قبل ایسی حالت تکمیل تھی جس میں گُن کے مرکب انگ، سنگ عدم اتحاد کی حالت میں تھے اور اپنی باہمی مخالفت سے ایک توازن یعنی سول پر کرتی کو ظاہر کرتے تھے۔ بعد میں چل کر پر کرتی میں خلل واقع ہوا اور نتیجہ کے طور پر مختلف اندازوں کے گُنوں کے جنگھٹ کا عمل شروع ہوا۔ اس سے کثرت کی پیدائش ہوئی۔ پر کرتی کی بے ربطی اور پورے وجود

کی حالت آہستہ آہستہ ارتقا پاتی رہی اور زیادہ سے زیادہ معین، مختلف، بے میل اور بار بڑھتی گئی۔ گن ہمیشہ ملاتے ہیں۔ جدا کرنے ہیں اور پھر ملاتے ہیں (کوئیدی - ۱۳-۱۶) جو توانائی - کمیت کی مختلف کیفیت مختلف مجموعوں میں ایک دوسرے پر آپس میں عمل کرتی رہتی ہیں اور اپنے باہمی بین العمل اور بین الاستقلال کے ذریعہ غیر محدود یا کیفی غیر معین سے محدود یا کیفی معین پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس تعاون سے عالم معلومات پیدا ہوتا ہے لیکن یہ مختلف لمحے مختلف میلان کے ساتھ میل نہیں کھاتے۔ پس مظاہری پیداوار میں جو کچھ توانائی ہے وہ صرف رجوگن کے عنصر کی وجہ سے ہے۔ تمام مادہ، مزاحمت اور ثبات تھوگن کی وجہ سے ہے۔ اتمام شعوری ظہور ستوا گن کی بنا پر ہے۔ کوئی بھی گن جو کسی منظر میں غالب ہوتا ہے تو وہ اس منظر میں ظاہر ہو جاتا ہے اور دوسرے گن پوشیدہ ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کی موجودگی کے اثر سے وہ معلول پیدا ہوتا ہے مثلاً جب جسم سکون کی حالت میں ہوتا ہے تو کمیت ظاہر ہے اور توانائی پوشیدہ ہے اور شعوری ظہور کی بالقوۃ حالت اور کمی پوشیدہ ہے۔ متحرک جسم میں رجوگن غالب ہے۔ کمیت جزو مغلوب ہے۔ مختلف اندازوں کے گنوں کے مجموعوں کے یہ سارے تغیرات فرض کرتے ہیں کہ ان سب کا نقطہ آغاز ایک ہی پر کرنی کی حالت سے ہے اور اس پہلی منزل پر شعوری ظہور کے میلانات اور کام کرنے کی ترتیں جمود یا کمیت کی مزاحمت کی وجہ سے متوازن ہو جاتی ہیں۔ کائنات ارتقا کا عمل ساکت ہو جاتا ہے۔ جب یہ توازن ایک مرتبہ بگاڑ دیا جاتا ہے تو یہ مفروضہ ہے کہ تمام ستوا حقائق اپنے لیے، رج حقائق اپنے نمونے کے دوسرے حقائق کے لیے، اور تم حقائق اپنے نمونے کے دوسرے حقائق کے لیے ایک فطری یکسانیت سے مختلف اوقات میں ست، رج اور تم کا غیر مساوی مجموعہ پیدا کرتے ہیں۔ جب کوئی گن کسی خاص مجموعہ میں غالب ہو تو دوسرے اس سے تعاون کرتے ہیں۔ یہ ارتقائی سلسلے جن کا آغاز پر کرتی کے اولین فعل سے شروع ہوتا ہے وہ آخری تغیر تک جاری رہتا ہے۔ اس طرح عالم کا نظام مرتب ہوتا ہے۔ اور یہ ایک معین قانون کے تحت ہے جس کی بوجھلگی ممکن نہیں۔ ڈاکٹر بی۔ این۔ سیل اپنی کتاب ”قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم“ صفحہ ۷۷ میں لکھتے ہیں کہ غیر ممیز کے اندر ممیز کا ارتقا، غیر معین کے اندر معین کا ارتقا اور غیر مربوط کے اندر مربوط کا ارتقا عمل میں آتا ہے۔ تسلسل کا نظم نہ تو اجزائے کل کی طرف ہے نہ کل سے اجزائی طرف بلکہ نسبتاً کم تر ممیز و کم تر معین کم تر مربوط کل سے نسبتاً بیشتر ممیز، بیشتر معین، بیشتر مربوط کی طرف ہے۔ ایسے ارتقا کا مفہوم یہ ہے کہ تمام تغیرات اور تبدلات جو گنوں کے ارتقائی مجموعہ کی شکل میں ہوتے ہیں وہ سب پر کرتی کے اندر ہوتے ہیں۔ لہذا حقائق پر مشتمل پر کرتی غیر محدود ہے اور اگر اس میں خلل واقع ہو جائے اس سے یہ ماری نہیں ہے کہ وہ سب کی سب مضطرب ہو گئی ہیں۔ گنوں کے تمام مجموعہ پر کرتی میں توازن کی حالت سے منتشر ہو گیا



ہے، بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ فکر اور مادہ پر مشتمل گنوں کی کثیر تعداد الٹ گئی ہے۔ جب یہ گن توازن سے ہٹ جاتے ہیں تو پہلی بار وہ خود کو ایک دوسرے اجتماع میں جمع کرنے لگتے ہیں۔ اور پھر ایک دوسرا اجتماع اختیار کرتے ہیں۔ اسی طرح سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن ایسا تغیر مجموعی تعداد کی بناوٹ میں اس طرح واقع نہیں ہوتا کہ بعد میں آنے والے مجموعے اول کے مجموعوں کو دہاتے ہوئے نظر آئیں یا اول الذکر کے وجود میں آنے سے موخر الذکر فنا ہو جائیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ایک منزل دوسری منزل کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری منزل پہلی منزل کے حقائق کی جدید منزل کا نتیجہ ہے۔ پہلی منزل کے حقائق کی خامی جب جدید مجموعہ کو دوسری منزل کے طور پر بنانے میں کام آتی ہے تو اس کمی کو پر کرتی دُور کر دیتی ہے۔ مجموعے کی تیسری منزل دوسری منزل کے حقائق سے واقع ہوتی ہے تو دوسری منزل کی خامی کو پہلی منزل اور پہلی منزل کی خامی کو ”پر کرتی“ دُور کر دیتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے کے تکملوں سے ارتقائی عمل جاری رہتا ہے جب تک کہ ہم اس کی آخری حد تک نہیں پہنچ جاتے جہاں کسی نئے جوہر کا ارتقا نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ اشیا کا محض کیمیائی و طبعی تغیر ہوتا ہے جن کا پہلے سے ہی ارتقا ہو چکا ہے۔ سائنکھیہ میں ارتقا سے مراد وجود کے مقولات کا نشو و نما ہے نہ کہ طبعی، کیمیائی، حیاتی یا نفس جو اس کی کیفیت کے تغیرات ہیں۔ پس ارتقا ہر منزل ذات کے مستقل مقولے کے طور پر ہے اور بعد میں آنے والی منزلوں کے نمیزہ مربوط اجتماع کا احاطہ عمل پیش کرتی ہے۔ اس لیے یہ کہہ گیا ہے کہ ارتقائی عمل کو نئی منزلوں کا امتیاز متصور کرنا چاہیے جو سابق منزلوں میں تیار ہوئی ہیں۔

لیکن پر کرتی میں کس طرح اور کیوں یہ خلل پیدا ہوا۔ یہ مسئلہ سائنکھیہ میں بہت پیچیدہ ہے۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ پر کرتی یا گنوں کا کل مجموعہ پرشوں سے اس طرح بلا جلا ہے اور بے جان پر کرتی میں ایسی ذاتی غایتیت یا جمہول مقصد ہے کہ اس کا تمام ارتقا اور تغیرات مختلفہ پرشوں کی خاطر واقع ہوتے ہیں کہ وہ اپنے تجربہ سے لذات سے لطف اندوز ہوں اور الم برداشت کریں اور آخر کار ان کو کامل آزادی یا مکتی حاصل ہو۔ یہ کثیر عالم پر کرتی کی پرسکون حالت دہرائے، میں واپس ہو جاتا ہے جبکہ تمام پرشوں کے کرم بحیثیت مجموعی ہوتے ہیں کہ تمام تجربے ماضی طور پر رک جائیں۔ ایسے وقت میں مرکب گن بتدریج ٹوٹتے ہیں اور پیچھے کی جانب حرکت جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر ایک چیز گنوں کی ابتدائی اور غیر مکملہ حالت میں تحلیل ہو جاتی ہے جب کہ ان کی، بھی مخالفت ان کے توازن کا باعث ہوتی ہے۔ یہ توازن صرف ایک انفعالی حالت نہیں ہے بلکہ ایک شدید فعلیت اور تناو کی حالت ہے۔ لیکن یہ فعلیت نئی نئی چیزوں اور کیفیتوں کی پیدائش کی طرف نہیں لے جاتی ہے۔ اور نئی پیداوار کا طریقہ ملتوی ہو جانے سے یہ فعلیت اس حالت توازن کو دہراتی ہے اور کوئی نئی پیداوار نہیں ہوتی۔ نہ کوئی تغیر ہوتا ہے۔ اس طرح پر لے، کی حالت



غایتیت یا گنوں کے مقصد کا القاء ہے، نہ گنوں کے ارتقا کے طریقہ کا کامل وقفہ ہے۔ ”پرلے“ کی حالت تو سند کے چکر کی ایک منزل بھی ہے کیونکہ وہ پُرشوں کے مجموعی کرموں کی طلب کو پورا کرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے اور اس نوبت پر بھی گنوں کی فعلیت خود کو پیدائش کے الترا کی حالت میں باقی رکھتی ہے۔ لیکن مکتی دُنہات کی حالت یقیناً بالکل جداگانہ ہے۔ اس لیے کہ مکتی پائی ہوتی روحوں کے تعلق سے اس منزل میں گنوں کی حرکت ہمیشہ کے لیے بالکل ٹک جاتی ہے لیکن یہ سوال تو اب بھی باقی رہتا ہے کہ توازن کی حالت کو ٹوڑنے والا کون ہے۔ ساکھیر جواب دیتا ہے کہ پُرش کے ماورائی یا غیر مکا کی اثر کی وجہ سے توازن کی حالت میں خلل واقع ہوتا ہے دیگر کا جواب یقیناً اس سے مختلف ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ پرکرتی کے توازن میں خالی ایشور کے ارادے سے ہوتا ہے جس سے نئی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ پُرش کے اثر کے کچھ معنی میں تو یہ ہیں کہ گنوں میں ایک ذاتی غایتیت بالقوہ موجود ہے کہ ان کی تمام حرکت اور تغیر اس لیے میں کہ وہ پُرشوں کی اغراض کی خدمت کر سکیں۔ اس طرح جب پُرشوں کے کرموں نے مطالبہ کیا کہ تمام تجربہ مغل ہو جائے جب تک کہ ”پرلے“ ہے اور اس کے ختم ہونے پر ”پرکرتی“ کا وہی ذاتی مقصد پُرشوں کے تجربوں کی موزوں دنیا کی بناوٹ کے لیے بیدار ہو جاتا ہے جس کے ذریعہ اس کی پرسکون حالت مضطر ہو جاتی ہے۔ یہ دوسرا طریقہ پرکرتی کی ذاتی غایتیت پر نظر ڈالنے کا ہے جس کا مطالبہ ہے کہ ”پرلے“ کی حالت ٹک جائے اور عالم کے ارتقا کی فعلیت کی حالت شروع ہو جائے۔ پس پرکرتی کی ذاتی غایت نے ”پرلے“ کی حالت کو پیدا کیا اور پھر وہ تخلیقی کام کے لیے ٹوٹ پڑی۔ پرکرتی میں بھی فطری تغیر ہے جو دوسرے نقطہ نظر سے پُرشوں کا ماورائی اثر خیال کیا جاسکتا ہے

سب سے پہلے پرکرتی کا ارتقائی معلول ستوا گن رہی مواد کے غلب سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وہی سب سے ابتدائی حالت ہے جس سے باقی تمام عالم پیدا ہوا ہے اور یہ وہ حالت ہے جس میں ستوا گن کا مادہ غالب ہے۔ اس لیے اس کے اندر تمام پُرشوں کے نفس (بدھی) داخل ہیں جو ”پرلے“ کے وقت پرکرتی میں گم ہو گئے تھے۔ ارتقا کی اس حالت کو جو پُرشوں کی مجموعی بدھی پر مشتمل ہے ”بدھی تتو“ کہا جاتا ہے۔ یہ وہ حالت ہے جس میں تمام افراد کی بدھی داخل یا شامل ہے۔ انفرادی پُرشوں کے انفرادی نفس ایک طرف تو ”بدھی تتو“ سے مکمل کئے جاتے ہیں اور دوسری طرف اپنے خصوصی پُرشوں سے متلازم ہیں۔ جب بدھی کا ”پرکرتی“ سے جدا ہونا شروع ہوتا ہے تو بدھی کے ارتقا کی دوسری چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمیں سمجھایا جاتا ہے کہ جب ایک بار پُرشوں کی خدمت کے لیے بدھی کا تغیر متاثر ہوتا ہے تو پرکرتی سے جو دوسرے راست تغیرات واقع ہوتے ہیں وہی راستہ اختیار کرتے ہیں جو بعض بدھیوں

کے ظاہر ہونے سے ایک بار پیدا ہوا تھا۔ پر کرتی کے دوسرے تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔ ان میں ستواگن کا غلبہ ہوتا ہے اور ان کی بناوٹ بھی ویسی ہوتی ہے جو اولین بدھی میں تھی۔ پس پر کرتی سے پہلے تو بدھی کا تغیر ہوتا ہے۔ بدھی کی اس منزل کو سب سے عام منزل سمجھنا چاہیے جس میں افراد کی تمام بدھی شامل ہے اور بالقوة تمام مادہ شامل ہے جس سے یہ کثیف عالم بنا ہے۔ اس نظر سے غور کرنے سے اس کا وجود سب سے زیادہ وسیع اور سب سے عام ہو جاتا ہے جس میں تمام مخلوق داخل ہے۔ اس لیے اس کو ”ہمت“ رٹا، کہتے ہیں۔

ہمت تنو کے ایک بار پیدا ہو جانے سے تین طریق پر تین مختلف قسم کے موجات مزید تغیرات پیدا کرتے ہیں جن سے ستواگن کا غلبہ اور تنوگن کے غلبے کا اظہار ہوتا ہے۔ جب ہمت کی بنا پر تم، منا، ستوا کے غلبے کے تین متوازی سیلانات مضطر ہو جاتے ہیں تو اس حالت کو ”ہنکار“ کہا جاتا ہے اور مذکورہ بالا تین سیلانات ناسک، ہنکار یا سموتادی، راحک، مانیمس، ہنکار، اور وٹیکارک یا ساتوک، ہنکار کہلاتے ہیں۔ راجسک، ہنکار خود ایک نیا غلبہ نام زد نہیں کر سکتا۔ یہ صرف تنوگن اور تنوگن کے غلبے کے تغیرات کی امداد کرتا ہے۔ اول الذکر کے غلبے کا نشوونما دیکھنا آسان ہے کہ یہ صرف بدھی کی زیادہ معینہ حالت کا مفروضہ ہے۔ کیونکہ بدھی ستوا کے غلبے کے تغیر کا نتیجہ ہے۔ ستواگن کے نشوونما کے طریقہ پر مزید نشوونما راجوگن کی مدد سے ہوتا ہے جبکہ بدھی نفس کے طور پر خود کو مخصوص طریقوں پر معین کرتی ہے۔ بدھی کا اولین نشوونما اس طریقے پر ساتوک یا وٹیکارک، ہنکار کہلاتا ہے۔ یہ اہتہار بدھی کے نشوونما کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ ایسے شعور کا مادہ پیدا کرے جیسا کہ ”میں“ یا ”میرا“ اور اس کو پہلی منزل یعنی بدھی سے تیز کرنا چاہیے جس کا کام محض ایسی سمجھ ہے کہ ”یہ ہے“۔

انانیت یا ہنکار علم شعور کا خصوصی اظہار ہے جو کسی تجربہ کو ”میرے“ کے طور پر قبول کرتا ہے۔ اس لیے انانیت کا کام ”ابھیماس“ یا اپنے حق پر اصرار کرنا ہے۔ اس ہنکار سے پانچ علیہ حواس باصرہ، لامسہ، شامہ، زائقہ، سامعہ اور پانچ عملیہ حواس، تقریر، ہاتھ کو حرکت دینا، چلنا، اُتران کی حس اور پیدا کرنے والی حس وجود میں آتے ہیں۔ ”ہر ان“ (دو حرکت، توت، علیہ اور علیہ دونوں حواس کی امداد کرتے کرتے ہیں اور یہ بطور حیات بدھی کی تحریک کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ انفرادی ہنکار اور انفرادی حواس دونوں بدھی سے منسوب ہیں جن سے وہ وجود میں آتے ہیں اور اس طرح ہر ایک بدھی سے اپنے ہنکار کے مجموعہ اور جس ارتقائی معلومات کو ساتھ لے کر ایک کائنات اصغر بنتی ہے جو دوسری مائل بدھی مع ان کے متحد مجموعوں کے بالکل جدا ہوتی ہے جس مددک کہ علم حس افراد انانیت کے تحت ہے۔



وہ تو ہر شخص کا الگ الگ ہے لیکن جہاں تک کہ نفس عامہ کا تعلق ہے جو جس علم سے جدا ہے وہ تمام بدھیوں کے مجموعہ یا بدھی تتو میں شامل ہے۔

اب تک پر کرتی اور اس کے معلومات کو جس طرح پیش کیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت ایک مثال کے ذریعہ کی جائے تو سائنکھیہ کے مشکل مسائل کو آسانی کے ساتھ سمجھایا جاسکتا ہے۔ پر کرتی کے تین گٹھوں کی حالت ہموار یا "سامیہ اوستھا" کو انسان کی گہری نیند سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ گہری نیند کے بعد جب آنکھ کھلتی ہے تو سب سے پہلے یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی حالت پتھر جیسی تو نہیں ہے جیسی کہ گہری نیند میں تھی بلکہ بیداری کا ایک غیر واضح اندازہ ہوتا ہے لیکن یہ کوئی مخصوص احساس نہیں ہوتا کہ "میں کیا ہوں" یا میرے گرد و پیش کیا چیزیں ہیں۔ سائنکھیہ کی اصطلاح میں اس حالت کو جہت تتو یا بدھی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں گٹھوں کی ہموار حالت باقی نہیں رہتی بلکہ رجوگن اور تنوگن دبے رہتے ہیں اور ستواگن غالب ہو جاتا ہے۔ اس لیے بدھی کی حالت میں نور ہوتا ہے اور یہ نور قائم رہتا ہے جب کسی چیز کا یقین کیا جاتا ہے اس وقت بھی نفس بھٹکتا نہیں بلکہ اس کو قیام نصیب ہوتا ہے۔ یہ حالت بھی بدھی کی ہے۔ بدھی کی حالت میں انفرادیت نہیں ہوتی۔ یہ تو ایک ہموار آند اور منور حالت ہے۔ لیکن جب اس میں تبدیلی ہوتی ہے تو انفرادیت کا آغاز ہو جاتا ہے اس کو "اہنکار" کہتے ہیں۔ مثلاً گہری نیند میں آدمی پتھر جیسا پڑا رہتا ہے۔ دوسری حالت محض گیان یا بدھی کی ہے تیسری حالت میں اس کو یہ گیان ہوتا ہے کہ "میں کچھ ہوں"۔ اس "میں" کے گیان کا نام اہنکار ہے۔ اور یہ اس صورت سے ظاہر ہوتا ہے کہ "میں" نے جانا یہ چیز میری ہے۔ اہنکار کی حالت بہر حال صرف اس گیان کی ہے کہ "میں" کچھ ہوں۔ جب ظہورات موجود ہو جاتے ہیں تو ان کے ساتھ "میرا" مجھ کو وغیرہ کے تعلقات کا علم ہوا کرتا ہے۔

اس امر کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ اہنکار پر کرتی کا معلول ہے۔ پر کرتی نے ہی پہلی صورت بدھی کی اختیار کی تھی اور دوسری اہنکار کی۔ اس لیے پر کرتی کے تین گٹھ یعنی ست، رج اور تم اس میں بھی موجود ہیں اور ان سے تین طرح کی تخلیق ہوتی ہے۔

اہنکار کے ستوگن کے حصہ سے "من" پیدا ہوتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ ایک ارادہ کرے اور دوسرا ارادے کو فسخ کرے۔ جب ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں اور سوچتے ہیں کہ یہ کیا چیز ہے تو سمجھنا چاہیے کہ من چنا کام کر رہا ہے۔ اسے معروضات کا علم اندر لاتے ہیں تو من اس کی جانچ کرتا ہے۔ گزشتہ علم سے اس کی نسبت جوڑتا ہے۔ گویا اپنے رنگ میں رنگین کرتا ہے اور بعد میں بدھی کے سامنے پیش کرتا ہے۔ بدھی۔ اہنکار اور من ان تینوں کو "انتہ کرن" یا حاسہ باطن کہا جاتا ہے۔



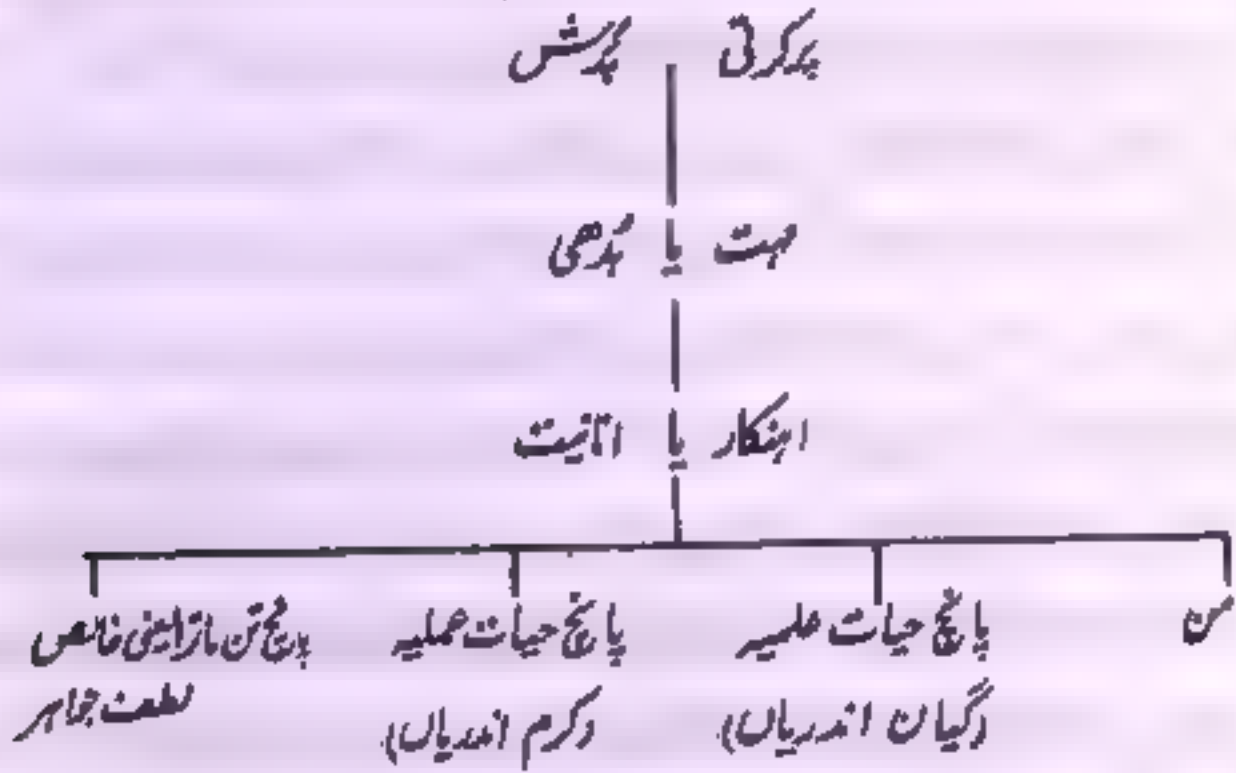
اہنکار کے رجوگن کے حصہ سے پانچ گیان اندریاں اور پانچ کرم اندریاں یعنی علیہ حاسے اور پانچ علیہ حاسے پیدا ہوتے ہیں جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

اہنکار کے رجوگن جزو سے پانچ "تن ماترا" یا خالص لطیف جوہر پیدا ہوتے ہیں جن کے نام بالترتیب یہ ہیں بشبہ یعنی آواز، سپرش یعنی لمس، روپ یعنی رنگ و صورت، رس یعنی ذائقہ، گندہ یعنی بو۔ یہ وہ لطیف معروضات ہیں جن کا علم علیہ حاسوں کو ہوتا ہے اور علیہ حواس جن پر اپنا کام انجام دیتے ہیں۔ چونکہ گیان اندریاں اور تن ماترا صرف ایک اہنکار کے معلولات ہیں اس لیے یہ سب ایک ہی مارہ سے بنی ہوئی ہیں اور حقیقت ایک ہی چیز ہیں۔ فرق ہے تو ان کے مفروضہ کام میں ہے۔ اہنکار کی یہ مختلف پیداواریں تینوں گنوں کے متعلق ارتقا پلنے سے ظہور میں آتی ہیں۔ ان سب کی آخری علت پر کرتی ہے۔ بدھ، اہنکار اور پانچ تن ماترا علت بھی ہیں اور معلول بھی کیونکہ پر کرتی سے بھی، بدھ سے اہنکار اور اہنکار سے پانچ تن ماترا پیدا ہونے میں اس اندریوں اور تن ماتراؤں کو ذہن نشین کرنے کا بھی وہی طریقہ نہایت آسان ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی جب ہم نیند سے بیدار ہوتے ہیں تو امانیت قائم ہونے لگتی ہے اور ایک طرف تو کثیر نظام نظر سے گزرنے لگتے ہیں اور معروضات کا ہجوم ہو جاتا ہے۔ ان ہی کو تن ماترا کہہ سکتے ہیں۔ دوسری من اور علیہ حاسے ان معروضات کا ادراک حاصل کرتے ہیں تیسری طرف علیہ حاسے ان معروضات پر اپنا عمل شروع کر دیتے ہیں۔ اس طرح عالم، علم اور معلوم کا سلسلہ قائم ہو جاتا ہے۔

پانچ تن ماترا یا خالص لطیف جوہر سے پانچ "ہا بھوت" یا کثیف عناصر پیدا ہو جاتے ہیں۔ یعنی شبہ جس ماترا سے آکاش یا ایشر نمودار ہوتا ہے جس کا مخصوص گن آواز ہے۔ سپرش جس ماترا سے دایو یا ہوا ظہور میں آتی ہے جس کے دو خاصے ہیں یعنی آواز اور لمس۔ روپ جس ماترا سے تیج یا آگ پیدا ہوتی ہے جس کے تین خاصے ہیں یعنی آواز، لمس اور رنگ و صورت۔ رس جس ماترا سے جل یا پانی پیدا ہوتا ہے جس کے چار خاصے آواز، لمس، رنگ و صورت اور ذائقہ ہیں۔ گندہ جس ماترا سے پرتھوی یا خاک پیدا ہوتی ہے جس کے پانچ گن ہیں یعنی آواز، لمس، رنگ و صورت، ذائقہ اور بو۔

پانچ ہا بھوت یا کثیف عناصر خاص معلول ہیں۔ یعنی اس سلسلہ ارتقا میں ان کا درجہ ایسی سطح پر پہنچا کہ یہ کسی اور معلول کی علت نہیں ہو سکتے۔ عام طور پر لوگ سمجھتے ہیں کہ ان ہی عناصر سے کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔ لیکن سائنس کے نظریہ کے مطابق کائنات، ہا بھوت یا کثیف عناصر سے کوئی مختلف شے نہیں ہے۔ مثلاً اس زمین پر جو معدنیات، نباتات اور حیوانات وغیرہ نظر آتے ہیں وہ سب خاک کے عنصر کی دوسری شکلیں ہیں۔ اس سے کوئی علیحدہ چیز نہیں۔ کثیف عناصر

نے اپنے سے مختلف کوئی نئی چیز نہیں پیدا کی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو محض معلول کہا گیا ہے۔  
ذیل میں کائنات کے ارتقا کا ایک خاکہ دیا جا رہا ہے۔



پانچ ہما بھوت یعنی کثیف عناصر  
(اثریہ - ہوا - آگ - پانی - خاک)

پرکرتی ان ارتقائی معلولات میں کیونکر خلل پیدا کر کے دوسرے ارتقائی معلولات بناتی ہے، جبکہ ہمت سے تن ماترا بنتے اور تن ماتراؤں سے عناصر یا سالمات پیدا ہوتے ہیں تو کس طرح ہمت اور تن ماترا کے نقص کی تلافی پرکرتی کرتی ہے یا وہ کونسا اصول ہے جو ان تغیرات کی رہنمائی کرتا ہے جو سالمی منزل میں پیدا ہونے میں۔ سائنکھیہ کا قول ہے کہ پوری توانائی اپنے حال پر قائم رہتی ہے جبکہ عالم بنتا ہے۔ علت و معلول کم و بیش اس آخری توانائی کی بنائی ہوئی صورتیں ہیں۔ علت کے مجموعوں میں معلول کے مجموعے بالقوہ موجود رہتے ہیں۔ صرف ترکیب کا تغیر ہوتا ہے۔ اس سے گن کی پوشیدہ قوتوں کا ظہور ہوتا ہے لیکن اس سے کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوتی جو کہ مادی علت کہلاتی ہے۔ وہ قوت کو پیدا کرنے کی استعداد یا ذریعہ ہے۔ یہ طاقت توانائی کی غیر ظاہری یا بالقوہ صورت ہے جو معلول میں آجاتی ہے لیکن اس مادی علت کو عمل میں لانے کے لیے چند شرائط کے موافق ہونا لازمی ہے۔

سائنکھیہ کے نظریہ علت و معلول کو سمجھنے کے لیے ایک بدیہی اصول مد نظر رکھنا چاہیے کہ یہ نیلے شاستر کی طرح "است کار یہ واد" کا قائل نہیں ہے اس کا تو یہ دعوا ہے کہ نیستی

سے ہستی کی پیدائش کبھی نہیں ہو سکتی اور نہ ہستی کبھی معدوم ہو سکتی۔ اس لیے یہ سمجھا جاتا ہے کہ تمام اشیائے کائنات میں علت و معلول کی نسبت ہے اور ہر ایک معلول بالقوۃ اپنی علت میں پہلے سے ہی موجود رہتا ہے اور حالات کے فراہم ہونے پر اس کا ارتقا ہو جاتا ہے۔ اس کو ست کاریہ واد بھی کہتے ہیں۔ یعنی معلول کوئی نیستی نہیں ہے بلکہ غیر ظاہر طور پر علت میں اپنی ہستی رکھتا ہے مثلاً تل میں تیل، پتھر میں بت اور دودھ میں چھاج۔ ان میں علت کا عمل شخص اس قدر ہے کہ معلول کی غیر ظہوری حالت کو نمایاں کر دیتی ہے۔

بڑھ کے عامی بھی ساکھیبہ کی طرح تغیر کے قائل ہیں لیکن اول الذکر کے نزدیک تغیر کا کوئی بھی پس منظر نہیں ہے۔ اس لیے ہر تغیر بالکل جدید ہوتا ہے جب وہ گزر جاتا ہے تو دوسرے ہی لمحے میں تمام تغیر بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ یہ صرف گزر جانے والی صورتوں اور کیفیات کے دھرم یا ظہورات ہیں لیکن کوئی مستقل دھرم یا جوہر نہیں ہے۔ ساکھیبہ کے نزدیک بھی دھرم میں برابر تغیر ہے لیکن وہ دھرم کے مستقل حقائق کی شرطوں کا اظہار کرتے ہیں۔ حقیقت کی ترتیب اور شرطوں میں برابر تغیر ہوتا ہے۔ لیکن خود حقیقت غیر تغیر ہے۔ بڑھ کے عامیوں کے نزدیک معلول معدوم ہے۔ وہ ایک وقت میں ہے۔ دوسرے وقت میں نہیں ہے۔ ان کے نظریہ علت اور شونیبہ ولو کے باعث ویدانت ان کو دھرم کہتے ہیں اس لیے اس اصول کو ساکھیبہ کے اصول کے مقابلہ میں ”است کاریہ واد“ کہا جاتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک یہ دونوں اصول نسبتی طور پر صحیح ہیں۔ ایک نظریہ سے ”ست کاریہ واد“ صحیح ہے اور دوسرے نظریہ سے ”است کاریہ واد“ صحیح ہے۔ ساکھیبہ نقطہ نظر کے علت و معلولات میں اپنی قلب مامیت کر دیتی ہے۔ اصطلاحاً پرنیام واد کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف ویدانتی نادیدہ نگاہ ”ودنت واد“ کہلاتا ہے کہ علت ہمیشہ جیسی کی جیسی قائم رہتی ہے اور جن کو ہم معلول کہتے ہیں وہ تو صرف مایا ہے اور تمام اور صورت کی غیر حقیقی یا دھمی شکلیں ہیں۔ ویدانت اور ساکھیبہ کے نظریات تحلیل بعض وقت ست کاریہ واد کہلاتے ہیں لیکن جیسا کہ چند نااضل شارحین نے بیان کیا ہے کہ صرف ویدانت کے نظریہ تحلیل کو ست کاریہ واد کہنا چاہیے جس کی رد سے صرف علت کا وجود ہی صحیح ہے اور تمام معلول تو علت کی دھمی شکلیں ہیں لیکن ساکھیبہ کے نزدیک تو معلول بھی علت میں بالقوۃ حالت میں موجود رہتا ہے اور اس لیے وہ بھی صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پُرش چونکہ فاعل شعور ہے اور گُن غیر عقلی لطیف جوہر ہیں تو ان میں تعلق کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ پُرش انفعالی ہیں اور فاعل فہم ہیں جن کو ناپاکی جھوٹی نہیں گئی ہے تو پُرش کو گُن کی کیا ضرورت اور ان سے کس قسم کی خدمت گزاری لاحق ہو سکتی ہے۔ اس بخواری کو ساکھیبہ نے پہلے سے ہی محسوس کیا تھا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ گُنوں کا ایک درجہ سنوا کہلاتا



ہے اور وہ پُرش کے شعور اور پاکیزگی سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ پُرش کا شعور اس میں منعکس ہو سکتا ہے اور اپنے غیر عقلی تغیرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے گویا کہ وہ عقلی ہیں۔ پس ہمارے تمام خیالات اور دوسرے جذباتی یا ارادی اعمال و افعال بدھی یا چت کے غیر عقلی تغیرات ہیں جن میں مستوا کا غلبہ ہے۔ لیکن پُرش کے عکس کے اثر سے بدھی میں وہ ایسے معلوم ہوتے ہیں گویا کہ عقلی ہیں۔ سائنکھیہ رنگ میں پُرش کی تشریح راست اس کے ذاتی شعور کی بنا پر نہیں کی جاتی بلکہ اس کے وجود کا معاملہ تو انتلاج اور عندی بنیادوں اور اخلاقی ذمہ داری کے اسباب پر رکھا گیا ہے۔ ازلی جہالت کی وجہ سے ایک گڑبڑ پیدا ہو گئی ہے اور بدھی کے تغیر پذیر احوال کو شعوری خیال کیا جا رہا ہے۔ مزید براں بدھی کے اندر بدھی کے یہ تغیرات پُرش کے عکس سے کچھ اس طرح متلازم ہو کر اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان کی تعبیر پُرش کے تجزیوں کے طور پر کی جاتی ہے۔ بدھی پُرش کے شعور کے عکس کے نتیجے کے طور پر پُرش یہ نہیں سمجھ سکتا کہ بدھی کے کلی تغیرات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن بدھی چونکہ پُرش کے مانند شفاف ہے۔ اس لیے پُرش بدھی کے تغیرات کو اپنی ذات سے تمیز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور ایسی تمیز کو اپنے ہاتھ سے کھود دینے کی وجہ سے پُرش بدھی سے وابستہ ہو جاتا ہے اور ہمیشہ اس صداقت کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے کہ بدھی اور اس کے تغیرات اس سے بالکل غیریت رکھتے ہیں۔ بدھی سے پُرش کا عدم امتیاز جو خود بدھی کا ہی ایک انداز ہے۔ اس کو سائنکھیہ کی "اوریا" یا جہالت کہنا چاہیے۔ یہی تمام تجزیوں اور مصیبتوں کی جڑ ہے۔

یوگ کی رائے اس سے کچھ مختلف ہے۔ اس میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ پُرش اپنے کو بدھی سے نفرت فرم کرنے سے قاصر ہے بلکہ حقیقت بدھی کے تغیرات کو اپنے تغیرات سمجھتا ہے۔ یہ اختلاف غیر ادراک نہیں بلکہ واقعی علم باطل ہے کہ ہم پُرش کو وہ سمجھیں جو کہ وہ نہیں ہے۔ وہ تغیر پذیر، ناپاک اور پُراں کو مادی پر کرتی یا بدھی کو غیر تعبیر پذیر، پاک، مسرت افزا موضوع مان لیتا ہے۔ وہ غلطی سے بدھی کو اپنی ذات سمجھتا ہے۔ اس کو پاک، مستقل اور مسرت دینے والی سمجھتا ہے۔ یہ یوگ کے نزدیک "اوریا" یا جہالت ہے۔ یہ بدھی جو پُرش سے متلازم ہوتی ہے اس پر اس اوریا کا غلبہ ہوتا ہے اور جب تک ایک جنم سے دوسرے جنم میں وہی بدھی اس پُرش سے وابستہ ہوتی ہے تو وہ اس جہالت کو آسانی سے ترک بھی نہیں کر سکتی۔ اگر اس دوران میں "پرئیے" واقع ہو جائے تو بدھی پرکتی میں فرق ہو جاتی ہے اور جہالت اس کے ساتھ سو جاتی ہے۔ جب دوبارہ پیدائش کے آغاز میں انفرادی بدھی پُرش سے متلازم ہو کر پیدا ہوتی ہے تو پرانی جہالت اس کے اثر سے ظاہر ہو جاتی ہے اور بدھی انہی پُرشوں سے مل جاتی ہے جن سے وہ "پرئیے" سے قبل وابستہ تھی۔ اس سے کائنات کا عمل شروع ہو جاتا ہے جب کسی شخص کی جہالت صحیح علم کے سبب معدوم

ہو جاتی ہے تو بُدھی پرش سے تعلق پیدا کرنے میں قاصر رہتی ہے اور اس طرح ہمیشہ کے لئے اس سے بُدھ ہو جاتی ہے۔ یہی مکتی کی حالت کہلاتی ہے۔

سانکھیہ اور یوگ بُدھ کے حاسیوں کی طرح تسلیم کرتے ہیں کہ زندگی میں تمام تجربے سنج و تکلیف دینے والے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ تنوگن دکھ درد کی غایندگی کرتا ہے۔ چونکہ تمام افعال کے مجموعوں میں تنوگن کی کچھ نہ کچھ مقدار موجود ہوتی ہے۔ اس لیے تمام شعوری افعال ایک حد تک المی احساس سے بھرے ہوتے پڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ عارضی لذتوں کے احوال میں بھی گزشتہ کا الم موجود ہوتا ہے اور ہر ایک لذت میں بھی الم ہے کہ ہمیں اس کے ضائع ہونے کا خوف رہتا ہے۔ اس طرح آلام کا مجموعہ مسرتوں سے زیادہ ہے اور یہ لذتیں الم کی شدت کو قوی کرتی ہیں انسان جس قدر عقلمند ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اس کی استعداد ہوتی ہے کہ عالم اور اس کے تجربہ کو دکھ سے بھرپور سمجھے۔ جب تک انسان اس صداقت کا قائل نہیں ہوتا کہ تمام الم ہی الم ہے اور عارضی لذت خواہ دنیاوی تجربہ سے پیدا ہوئی ہو یا ویدیک یگیہ کی انجام دہی سے آسمانی تجربہ کی لطف اندوزی سے ہو، وہ الم کی جڑوں کو کسی طرح فنا نہیں کر سکتی وہ مکتی کے حصول یا الم کو بالکل فنا کرنے کے بارے میں فکر مند نظر نہ آئے گا۔ انسان کا فرض ہے کہ تمام لذتوں کو الم کی طرف لے جانے والی سمجھے اور یہ بھی خیال کرے کہ کسی لذت کی تلاش یا ڈکھ دور کرنے کے معمولی طریقوں سے ہرگز ڈکھ دور نہیں ہو سکتا۔ اس کو تو دنیا اور جنت کی لذتوں سے منہ موڑ لینا چاہیے۔ یگیہ وغیرہ کرنے اور ویدیک رسوم کو انجام دینے سے مسرت ضرور ہوتی ہے لیکن چونکہ ان میں جانوروں کی قربانی کی جاتی ہے اس لیے کچھ نہ کچھ گناہ اور الم اس میں شامل ہوتا ہے۔ یعنی ان کا کرنا بھی مفید مطلب نہیں سمجھا جاسکتا۔ یہ تو اس وقت ممکن ہے جب کہ انسان لذتوں کو ترک کر دے اور سوچ سکے کہ کس طرح الم کی جڑیں فنا ہو سکتی ہیں۔ مرن فلسفہ سے ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ الم کی وسعت کیا ہے۔ یہ کیوں آتا ہے اور کس طرح دور ہو سکتا ہے اور وہ کون سی حالت ہوگی جب وہ دور ہو جائے گا۔ جس شخص نے الم کو چھوڑنے کا ارادہ کر لیا ہے اس کو چاہیے کہ وہ فلسفہ کی طرف متوجہ ہو تاکہ الم کے چھوڑنے کے وسیلے معلوم کرے۔

فلسفہ سانکھیہ میں الم کو جڑے اکھاڑنے کے طریقہ کی عملی تحقیقات سے بحث کی گئی ہے چونکہ تمام تجربے ڈکھ ہی ڈکھ ہیں اس لیے کوئی ایسا وسیلہ ہونا چاہیے جس سے تمام تجربے یک نخت موقوف ہو جائیں۔ موت کو ایسا وسیلہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ دوبارہ پیدا ہونا پڑتا ہے۔ جب تک چت یا نفس اور پرش جلتے رہیں گے ہماری تکلیفیں جاری رہیں گی۔ پس چت کو پرش سے جدا کرنا چاہیے۔ سانکھیہ کے نزدیک چت یا بُدھی پرش سے لی ہوئی ہے کیونکہ وہ ہم سے غیر ممیز ہے۔ پس ضروری ہے کہ ہم بُدھی میں ہڈش کے



حقیقی تصور کی نوعیت کو دیکھنے کے قابل ہوں جب پرش کا صحیح تصور بھی میں پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خود کو پرش سے جدا اور مینز سمجھتی ہے اور اس سے بالکل الگ رہتی ہے۔ اس طرح جہالت فنا ہو جاتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بدھی پرش سے منہ موڑتی ہے اور خود کو اس کے تجربوں سے وابستہ نہیں کرتی۔ جو اہل طور پر اہم سے مراد ہیں۔ اور اس طرح پرش اپنی اصل حالت میں رہتا ہے۔ فلسفہ سائنکھیہ کے مطابق بدشش کی نجات کے لیے صرت اتنا ہی کافی ہے۔ اور جب بدشش سے پرش کو تیز کرنے کا حقیقی علم پیدا ہو جاتا ہے تو بدشش پر کرتی جو تجربوں کے ذریعہ ایک جنم سے دوسرے جنم میں لے جا رہی تھی وہ اپنا آخری مقصد کی تکمیل کر لیتی ہے اور جب یہ آخری مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور پرش کے ذریعہ حقیقی علم حاصل ہو جاتا ہے تو پھر کبھی بھی بدشش سے وابستہ نہیں ہوتی۔

لیکن یوگ کی تعلیم و تربیت نجات حاصل کرنے کے لیے پرش اور بدشش میں محض تیز کرنے کے صحیح علم اور فلسفے کو کافی نہیں سمجھتی بلکہ یہ ضروری ہے کہ بدھی کے تجربے کی تمام پرانی عادتیں اور اس کے تمام سنسکار ایک بار بالکل فنا ہو جائیں اور پھر کبھی ان کا احیاء نہ ہو۔ اس منزل پر بدھی کی قلب ماسیت اپنی خالص ترین حالت میں ہو جاتی ہے اور یکساں طور پر پرش کی صحیح ماسیت کا عکس اس پر پڑا رہتا ہے۔ اس کو وحدت بدکیل کے تجربے کی حالت کہا جاتا ہے جس کے بعد تمام سنسکار اور جہالت (اوریا) کی جڑ بالکل اکٹھ جانے سے چت پرش کو پکڑ رکھنے سے مجبور ہو جاتا ہے اور جیسے ایک پتھر کو پہاڑ کی چوٹی سے نیچے ڈھکیل دیا جائے ویسے ہی چت بھی اپنے مرکز پر کرتی میں تہ نشین ہو جاتا ہے۔ سائنکھیہ اور یوگ دونوں اس نجات کی حالت کو "کیولیہ" یعنی وحدت یا تنہائی کہتے ہیں۔ سائنکھیہ اس لیے کہتا ہے کہ تمام غما بالکل ختم ہو جاتے ہیں اور پھر کبھی ابھرنے نہیں پاتے اور یوگ اس لیے کہتا ہے کہ اس حالت میں پرش ہمیشہ بدھی کے بغیر اکیلے رہتا ہے۔ دیکھیے سائنکھیہ کاریکا صفحہ ۲۸۔ اور یوگ سوتر ۴۔ ۴۳ پرانے سنسکاروں کو فنا کرنے کے لیے محض علم کافی نہ ہونے کی وجہ سے یوگ میں ایک تدریجی نصاب عمل ضروری ہے۔ یعنی ایک اعلیٰ زندگی اور بہتر طریقہ حیات کی مشق کا اس طرح انتظام کیا جائے کہ ادنیٰ زندگی کی ماضی جھوٹ جائیں اور نفس باقاعدہ طور پر لطیف تر احوال کو اپنی نظرت بنائے اور یوگی جہاں تک ترقی کرتا جاتا ہے اس کو چاہیے کہ نئی اختیار کی ہوئی اچھی باتوں کو بھی چھوڑ کر اس سے بھی بہتر کے لیے کوشاں رہے اور اس طرح وہ حالت پیدا ہوتی ہے جہاں بدھی اپنے آخری کمال اور پاکیزگی میں جذب ہو جاتی ہے۔ اس منزل پر بدھی پرش کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے آخری نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

پہلے ویک ادب میں یوگ کا لفظ ماسوں کو قابو میں رکھنے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔



پتیلی نے اپنے یوگ سوز میں بے نفس کے جزوی یا کئی انسداد یا چت کے احوال کی یکسانیت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ شدید جذبات سے بھی ایک طرح کا ارتکاز وجود میں آتا ہے مثلاً جب ایک فحش فحاک دشمن سے لڑائی ہو یا نامہ اتفیت سے دل بستگی ہو یا کوئی جبلت ہو۔ چت کے پہلے قسم کے ارتکاز کو کشتیت یعنی مضطرب کہا جاتا ہے اور آخری قسم کو "پر موڑھا" یا جہالت کہا جاتا ہے۔ چت کی ایک قسم اور ہے۔ ہیساکہ عام آدمیوں میں ہوتی ہے کہ وہ ایک طرف تھوڑی توجہ کرتا ہے۔ پھر اس کو چھوڑ کر دوسری طرف توجہ کرتا ہے۔ اس کو "کشتیت" یا غیر مستقل نفس کہا جاتا ہے۔ چت کی ایک منزل ان سے اعلیٰ تر ہے اس کے ایک آدمی عرصہ تک ایک چیز پر توجہ قائم کر سکتا ہے۔ اس کو "ایکاگر" یا یکسوئی کی منزل کہا جاتا ہے۔ اس سے بھی اعلیٰ ایک منزل ہے جس میں چت کے اعمال پورے طور پر رک جاتے ہیں۔ یہ مکتی سے فوراً قبل واقع ہوتی ہے۔ چت کی اس حالت کو "نروودھ" کہا جاتا ہے۔ یوگ کا نصب العین یہ ہے کہ ان آخری دو منزلوں کو حاصل کیا جائے۔

چت کے پانچ طریقہ عمل (دورتی) ہیں (۱) "پرممان" یعنی گیان کی صحیح حالتیں جو کاردراک، انتاج اور غریبی کتب کی شہادت سے پیدا ہوتی ہیں (۲) "ویپرہیا" یعنی غلط گیان اور دھوکا وغیرہ (۳) "ویکلپ" یعنی تجرید، تعبیر و ترکیب اور مختلف اقسام کے تخیل (۴) "نمرا" یعنی نیند۔ نفس کی وہ خالی حالت جہاں تموگن غالب ہوتا ہے (۵) "سمرتی" یعنی حافظہ۔

نفس کی یہ حالتیں (دورتی) ہمارے باطنی تجربہ پر مشتمل ہیں۔ جب یہ ہیں سنسار میں جذبات کے میخان یا جوفس اور ان کی تشفی کی طرف لے جاتی ہیں تو کلیشٹ یا تکلیف دہ یا تکلیف کی طرف لے جانے والے کسلان ہیں اور جب یہ سر نجات کی طرف لے جاتی ہیں تو "اکلیشٹ" کہلاتی ہیں۔ خواہ ہم دنیا کی طرف جائیں یا دنیا سے نجات کی طرف جائیں۔ ہم اپنے احوال نفس کو کام میں لاتے ہیں۔ ہماری بڑی اور اچھی حالتیں باری باری سے ظاہر ہوتی ہیں اور جو حالت انتہائی خیر یا نجات کی طرف لے جانے والی ہو اس کو اچھی حالت سمجھنا چاہیے۔

اس سے ہماری توجہ چت کی ایک اہم خصوصیت کی طرف مبذول ہوتی ہے کہ چت بعض وقت نیکی یا سنہات کی طرف اور بعض وقت بُرائی یا سنسار کی طرف راغب ہوتا ہے اور جیسا کہ "ویاس بھاشیہ" میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک ایسی غمی کے مانند ہے جو مذاب و ثواب کے دونوں طرف بہتی ہے۔ پرکرتی کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ انسان میں سنسار اور نجات کا میلان پیدا کرے۔

اس طرح اس خصوصیت کے مطابق بہت سے بُرے خیالات اور بُری عادتوں کے درمیان بھی

اچھے اخلاقی اربابے پیدا ہو جاتے ہیں اور اچھی عادت اور اچھے خیالات کے درمیان بڑے خیالات اور بڑی عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس لیے انسان کے اندر نیک ہونے کا ارادہ کبھی نہیں گھٹتا اور یہ ایک فطری میلان ہے جو اتنا ہی قوی ہے جس قدر کہ لذتوں سے لطف اٹھانے کی خواہش ہوا کرتی ہے بلکہ یہ خصوصیت نمایاں ہے کیونکہ اس سے یوگ کے اخلاقیات کے بنیادی خیال کی تشبیح ہوتی ہے اور اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ نجات کی خواہش لذتی کشش یا الم کو روکنے کی خواہش سے متحرک نہیں ہوتی بلکہ یہ تو نفس کا ذاتی میلان ہے کہ راہ نجات کی پیروی کرے۔ بے شک اس راہ کو اختیار کرنے سے دکھوں کا دور ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ کھیر کے نزدیک تمام کوششوں کا آخری مقصد حاصل کرنے کے لیے عین قسم کے دکھوں کی مکمل اور مطلق فنا ضروری ہے۔ یعنی ”اویہیاتک دکھ“ جو جسم کی بیماری یا غیر تشفی یافتہ جذبات نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ آدمی بھوتک دکھ جو کسی جانور وغیرہ یا خارجی نقصان سے پیدا ہوتا ہے اور آدمی رینگ دکھ جو دیوتاؤں یا بھوتوں سے پہنچایا جاتا ہے۔

اس راہ پر چلنے کا محرک نفس کا فطری مستقل میلان ہے۔ انسان ایک قوت رکھتا ہے جو اس کے چت میں جمع ہے اور وہ اس کو اس طرح کام میں لاسکتا ہے کہ یہ میلان بتدریج ترقی کر کے قوی سے قوی تر بنا جائے اور بالآخر دوسرے میلان کو جڑ سے اکھاڑ دے۔ اس جدوجہد میں اس کی کامیابی لازمی ہے۔ کیونکہ پرکرتی آخری تحقیق کے لیے نجات کی آرزو مند ہے۔ دیکھئے یوگ کی نفسیات مصنفہ یس سین داس گپکے کولٹ۔ اکتوبر ۱۹۴۱ء

یوگ کے دھیان کا مقصد یہ ہے کہ نفس مستقل ہو کر بتدریج نجات کے خیالات کی اخلاقیات کی طرز ثابت قدم ہو جائے۔ اس طرح کہ آہستہ آہستہ بڑے میلانات کمزور ہو جائیں لیکن قبل اس کے کہ نفس بلند و جلیان کے لیے موزوں بنے یہ ضروری ہے کہ دانا پاکیزوں سے تزلزلہ نفس کر لیا جائے۔ اس لیے جو شخص یوگی بننا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ تمام جائیدادوں کو کسی قسم کا بھی نقصان نہ پہنچائے (اہنسا) بچی اور کامل صداقت شعاری اختیار کرے (ستیا) جوڑی نہ کرے (آستیا) شہوت کی مطلق ممانعت کو اپنا فرض سمجھے (برہمچریہ) سوائے شدید ضرورت کے کسی چیز کو قبول نہ کرنے کی عادت ڈالے (اپرگریہ) ان پانچ اصولوں کو مجموعی طور پر ”یم“ کہا جاتا ہے۔ پرہیزگاری کے ان اعتدالات کے ساتھ ساتھ نہادھوکر بیرونی پاکیزگی (شوچ) اور باطنی پاکیزگی (نفسی قناعت) (سنشوش) گرمی سردی کی تکلیفوں کی برداشت، جسم ساکت رکھنا، گفتگو میں خاموشی اختیار کرنا (تپ)، فلسفہ کا مطالعہ (سوا دھائی) ایشور کا دھیان کرنا (ایشور پرزدھان) بھی ضروری ہے۔ ان پانچ اصولوں کو ”یم“ کہا جاتا ہے۔ ان میں مزید حسب ذیل اخلاقی ضوابط کا اضافہ کیا جاتا ہے یعنی



پرئی پکش بھاؤنا، میتری کرنا، مودیتا، اپیکشا۔ پرئی پکش بھاؤنا سے یہ مراد ہے کہ اگر کوئی بڑا خیال  
 دل میں آئے تو اس کو ایثار کے خیال سے بدل دے تاکہ بڑے خیالات کو موقع ہی نہ ملے۔ بہت سی بڑائیاں اس  
 سبب سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم اپنے بھائیوں سے غیر دوستانہ رویہ رکھتے ہیں۔ ان کو دُور کرنے کے لیے صرف  
 ان سے بچنا کافی نہیں ہے بلکہ یہ چاہیے کہ انسان اپنے جیسے انسانوں کے لیے دل سے اچھے خیالات روا  
 رکھے۔ میتری کی مشق سے یہ مراد ہے کہ تمام انسانوں کو دوست سمجھے، اگر ہم ہمیشہ اس کا خیال رکھیں تو ہم  
 ۱۱۔ کے کبھی بھی ناراض نہ ہوں گے۔ کرنا سے مراد یہ ہے کہ تکلیف میں بسر کرنے والوں کے ساتھ مہربانی کریں  
 مودیتا سے یہ مراد ہے کہ تمام بنی نوع انسان کے لیے مسرت کا احساس قائم کیا جائے۔ اپیکشا یا صبر و تحمل کے  
 احساس سے یہ مراد ہے کہ دوسروں کی طرف توجہ مبذول نہ ہو۔

جب دیر لگی ہو جاتا ہے یعنی جب دنیاوی لذتوں سے بیزار ہو کر نفس قابو میں آ جاتا ہے اور دیر ک  
 گیوں کی انجام دہی اور ان کے موعودہ ثواب آخرت کے انعام و اکرام سے دست بردار ہو جاتا ہے اور نفس  
 جب ان تمام ناپاکیوں سے پاک ہو کر یوگ کے دھیان کی مشق کرنے کے لائق ہو جاتا ہے تو وہ یوگی  
 ایمان، اعتماد اور مقصد کے سرانجام کی قوت کے ساتھ مسلسل مشق یا ابھیا س سے نجات حاصل  
 کر سکتا ہے۔

۲۔ نفس پاک ہو جاتا ہے تو اس کے لیے بیرونی اضطرار سے پریشان ہونے کے مواقع بہت کم  
 ہو جاتے ہیں۔ ایسی منزل پر یوگی ایک قوی طرہ نشست (اسن) اختیار کرتا ہے اور اپنے من کو اپنی پسند کی کسی  
 چیز پر بھی یکسو کر سکتا ہے لیکن بہر حال ایشور کا دھیان قابل ترجیح ہے کیونکہ وہ خوش ہو کر یوگی کے راستے سے بہت  
 سی دشواریوں کو ہٹا دے گا جس کی وجہ سے کامیابی حاصل کرنے میں آسانی ہو جائیگی۔ لیکن اپنے نفس کی یکسوئی کی  
 خاطر وہ یقیناً خوراک، مٹی سے کسی چیز کو بھی اپنا دھیان جاننے کے لیے منتخب کر سکتا ہے۔ سادھی کی رجحانی اور یکسوئی  
 کی چار حالتیں ہیں۔ یعنی وترک، وچار، آندھا، آسمنا۔ ان میں سے وترک اور وچار کی دو قسمیں ہیں  
 سوئی ترک، جرد ترک، ساوچار اور نروچار۔ وچہ پتی کے نزدیک تو آندھا اور آسمنا کی بھی دو قسمیں ہیں۔  
 لیکن بھکشو اس سے انکار کرتا ہے جب نفس اشیا پر توجہ کرتا ہے اور ان کے نام اور کیفیت کو یاد  
 رکھتا ہے تو وہ ساد ترک منزل کہلاتی ہے۔ جب پانچ تن ماترائوں کے ساتھ ساتھ ان کی صفات کو یاد رکھتا ہے  
 تو منزل سادوی چار کہلاتی ہے اور جب کسی ایک تن ماترا کے بغیر اس کی صفت پر غور کرتا ہے تو منزل  
 نروچار کہلاتی ہے لیکن آندھا اور آسمنا کی حالتیں ان سے بلند تر ہیں۔ آندھ کی حالت میں نفس بھی اللہ  
 حاسوں پر توجہ کرتا ہے جو لذت پیدا کرتے ہیں۔ آسمنا کی منزل میں مٹی تمام تغیرات سے الگ خاص جوہر



ہرگز نہیں ہوتی ہے۔ حسب منازل میں ایسی چیزیں لیا جتنی نفس شعور کے ساتھ توجہ کرتا ہے۔ اس لیے یہ ہر گز گات سادھی یعنی چیزوں کے علم کے ساتھ سادھی کہلاتی ہے اور آخری منزل و سپر گات سادھی کہلاتی ہے اس میں کوئی بھی معروض نہ رہنے سے نفس خالی ہو جاتا ہے۔ اس منزل میں ایک عرصہ تک رہنے کے بعد فرد صحت کی حالت پیدا ہو کر قدیم طاقت و سنسکاردوں کو فنا کر دیتی ہے جو دنیاوی واقعات کی وجہ سے مسلسل تجربے میں آکر آتے تھے۔ اس منزل پہنچ کر علم کا ظہور ہوتا ہے جبکہ ابھی ایسی پاک اور خالص نہ ہوتی ہے جیسے پرش اس کے بعد چستہ پیش سے ربط رکھنے کے قابل نہیں رہتا اور پر کرتی کی طرت واپس ہو جاتا ہے۔

درنگاز کی ایسی مشق بہ توجہ کرنے کے لئے یہ دیکھنا چاہیے کہ کہیں کوئی اضطراب تو باقی نہیں ہے۔ اس کو چاہیے کہ وہ ایک پرسکون مقام، جنگل یا پہاڑ کو پسند کرے، بڑی رکاوٹ تو خود سانس لینے کے عمل میں معلوم ہوتی ہے۔ اس کو پرائام "کی مشق سے دور کیا جاسکتا ہے۔ پرائام سے مراد سانس کو اچھی طرح بند لے کر تھوڑی دیر تک اس کو دیکنا اور پھر اس کو باقاعدہ طور پر خارج کرنا ہے اس کی زبردست مشق سے سانس گھٹنوں، دونوں، مبینوں بلکہ برسوں تک رک سکتی ہے جب سانس لینے یا روکنے کی خاص ضرورت نہ رہے اور عرصہ تک سانس مستقل طور پر رہے تو ایک بڑی رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔

دھیان کی مشق کا طرز عمل ایک پرسکون حالت میں باقاعدہ بیٹھنے سے شروع کیا جاتا ہے اس میں سانس کو پرائام کے ذریعہ رک کر دوسرے تمام خیالات کو دور کر کے نفس کو کسی معروض پر مرکوز کیا جاتا ہے اس کو صارتا کہتے ہیں۔ ابتدا میں کسی چیز پر مستعدی کے ساتھ توجہ مرکوز کرنا اور خیالات کو منتشر نہ ہونے دینا ذرا دشوار ہے۔ اس لیے ہمیشہ اسی چیز کے خیال کو دل میں بار بار دہرایا جاتا ہے۔ اس کو دھیان کہتے ہیں۔ دھیان کی کافی مشق سے نفس ثبات قدم رہنے کی قوت حاصل کر لیتا ہے۔ اس منزل پر وہ دھیان کے معروض سے متحد ہو کر ایک ہو جاتا ہے۔ موضوع یا معروض یا خیال کا شعور باقی نہیں رہتا۔ نہ کوئی تغیر واقع ہوتا نہ نہ کوئی نگرار ہوتی ہے اس حالت کو سادھی کہتے ہیں۔ ہم نے اس سے پیشتر سادھی کی چھ منزلیں بیان کی ہیں جب یوگی سادھی کے ایک درجہ میں قوت حاصل کر کے اس سے اوپر کی منزل میں جاتا ہے اور اس طرح بڑھتا ہوا جب زبردست ترقی کرتا ہے تو وہ کراماتی قوتوں (پوہیوں) سے متصف ہو جاتا ہے۔ یہ کراماتی قوتیں اپنے ساتھ بہت سے لالچ لاتی ہیں۔ لیکن اپنے مقصد میں قوی یوگی کو اگر اندر دیتا کار مجہ بھی پیش کیا جائے تو اس کے پائے استقلال میں لغزش نہیں آتی۔ اس کی عقل ہر قدم پر بڑھتی ہے۔ اس کا گیان ایسا واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ ادراک۔ ادراک تو چند کثیف اشیا اور کیفیتوں تک محدود رہتا ہے لیکن یوگی کا یہ گیان ایسی کوئی محدود نہیں رکھتا بلکہ لطیف ترین چیزوں، تن ماتراؤں اور گنوں میں داخل ہو کر ان تمام

یعنی شرطوں اور کیفیتوں کا واضح اور صاف ادراک ہوتا ہے۔ جیسے جیسے بالقوہ قوتیں سنسکار یوگ کا گیان حاصل کرتی ہیں اور اونا علم کی بالقوہ قوتیں فنا ہوتی ہیں تو ہمیشہ کے لیے یوگی اس گیان میں قائم رہتا ہے۔ ۱۔ ”پرگیا“ یا گیان کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو نجات کی طرف لے جاتا ہے اور سنسکار سے کوئی تعلق باقی نہیں رہنے دیتا۔ آخری ”پرگیا“ یا گیان جو نجات کی طرف لے جاتا ہے اس کی سات قسمیں ہیں ۱۱ میں ذرا سے جو تکلیف اور مصیبتوں کا گھر ہے واقع ہو گیا ہوں۔ اس کے بارے میں مجھے اور کچھ زیادہ معلوم کرنے کی ضرورت نہیں ہے (۱۲) سنسکار کی جڑوں کو پورے طور پر اکھاڑ دیا گیا ہے اور اب کچھ اتنی نہیں رہا کہ وہ اکھاڑا جائے۔ (۳) وہد کے ذریعہ تغیر ایک راست وقت کا واقعہ بن گیا ہے۔ (۴) پرش اور پرکرتی کی اصل کی صورت و سائل علم کے ذریعہ اچھی طرح پہچان لی گئی۔ اعلیٰ تین قسمیں نفسیاتی نہیں ہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی ہیں جو موقع و محل سے مستلزم ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۵) بُدھی کا دہرا مقصد یعنی آزمائش اور نجات دیکھوگ اور اپ دگ، کا تحقق ہو گیا (۶) متفرق گنوں کا قوی مقناطیسی میلان ان کو پرکرتی کی طرف کھینچ لیتا ہے جس طرح بھاری بھاری پتھر پہاڑ کی اونچی اونچی چوٹیوں سے نیچے گرتے ہیں (۷) بُدھی اپنے اجزا یعنی گنوں میں منتشر ہو جاتی ہے اور پرکرتی میں منم ہو کر ہمیشہ کے لیے اسی میں رہ جاتی ہے۔ جب پرش گنوں کی قید سے نکل جاتا ہے تو اپنے خالص شعور میں منور ہوتا ہے۔ ماکھیر لوگ کی ملکتی میں آئندہ یا سرور کا تصور نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس نظام فلسفہ میں تمام احساسات کا تعلق پرکرتی سے ہے۔ پس یہ خالص شعور کی حالت ہے جس کو ساکھیر پرش اور پرکرتی کی تمیز کے علم کے ذریعہ حاصل کرنا پاتا ہے۔ اسی کی یوگ ارادے کے کامل انقباض اور نفس احوال کے نفسیاتی جانچ پڑتال سے تحصیل کرتا ہے۔



# مہما سادش

مہما کو اصل میں نظام فلسفہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ تو ان اصولوں کا باقاعدہ مجموعہ ہے جو دیکھ  
ادب کی مطابقت میں اغراض قربانی کی تعبیر کے لیے مرتب کیا گیا ہے۔ ویدک عبارتیں منتر کے طور پر  
قربانیوں کے لیے استعمال کی جاتی تھیں۔ اکثر لوگ بحث کرتے تھے کہ ایک فقرہ میں الفاظ کا تعلق کیا  
ہے؟ فقرہ کے حوالہ سے ان کی باہمی اہمیت کیا ہے۔ خود فقرے کے مشکل مفہم کے بارے میں مختلف  
نظریے ہیں۔ ان سب مشکلات کو دور کرنے کے لیے مہما سامنے ایسے اصول بنا دیے کہ ایک شخص  
ان مسائل کے عقلی اور باقاعدہ حل پر پہنچ جائے۔ اصلی مضامین کی تہذیب کے طور پر وہ خارجی عالم،  
روح، ادراک، استنتاج، ویدوں کی صداقت اور اس قسم کے دوسرے مضامین پر اس غرض سے  
خیالات کا اظہار کرتا ہے کہ انسان مستروں کے ذریعہ قربانی کر سکے اور انسان سے اس کا تعلق یا مستروں  
کی نوعیت و حیثیت کو ثابت کر کے ایک معین نظام عالم قائم کیا جائے۔ اگرچہ ان تجریدی افکار میں اس کی  
دیکھنی ٹالوی ہے تاہم وہ مختصر طور پر مستروں کے اصول کی عقلی اساس تیار کرتا ہے جس سے انسان کو  
عمل فائدہ پہنچے اور صرف اسی حد تک کہ اس میں یہ ابتدائی مباحث موجود ہیں۔ مہما مسکو ایک نظام  
فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ الفاظ اور فقروں کے معنی کی تعبیر کے لیے اس کے اصولوں اور مقالات کی قانونی قدر  
آج تک بھی باقی ہے۔ لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ ہندوستان میں کس طرح برہمنوں میں عبادت سے متعلق  
قربانی کا نظام ترقی پذیر ہوا۔ یہ نظام ایک بار قائم ہو کر بتدریج کامل رسوم کے حال میں بڑھنے لگا۔  
اور اس کی تفصیل پر وہنتوں نے اس وقت قلم بند کی۔ جب چند نسلیں گزر چکی تھیں اور نگریہ یا قربانی  
ہندوستان کے بڑے بڑے علاقوں میں پھیل گئے تھے اور مکمل تفصیل کے ساتھ ترقی پانے لگے تھے۔ روایت  
کے مطابق قدیم کواہ اور ضواہ جمع ہونے لگے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ”سمرتی ادب“ کی ابتدا ہوئی ہوگی۔  
ایسے رسوم کی پیچیدگیوں کی وجہ سے شکوک اور باخشی عام ہو گئے تھے اور ان کے بارے میں مختلف  
نروں میں ملتا اور پر وہنتوں نے باقاعدہ عقلی معلومات کا آغاز کر دیا تھا۔ ان سے مہما سادش عقلی  
حقیق کی کوشش کی ابتدا ہوئی۔ مہما مسلکی نیاد جیمینی کا مہما سادش ہے۔ یہ کتاب اس مذہب



کی ایک جامع اور باقاعدہ تالیف ہے۔ اس میں ان مفکرین کے نقاط نظر کا حوالہ دیا جاتا ہے جو اس سے قبل ہوتے ہیں اور جنہوں نے اس مذہب کے مختلف مسائل پر بحث کی ہے لیکن یہ تصانیف اب دستیاب نہیں ہوتی ہیں اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس میں کتنا جزو جیمینی نے مستعار لیا ہے لیکن اتنا تو انکو کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب اپنے مذہب کی ایسی فاضلہ تصنیف خیال کی گئی ہے کہ اس سے بیشتر کی تمام کوششوں میں بالاترہ کراچ تک باقی رہی جیمینی کی یہ کتاب غالباً ۲۰۰ ق م میں لکھی گئی تھی اور نکام میہساہی یہ اصل کتاب ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ ہندوؤں کی سب سے قدیم مقدس کتابیں ہیں اور یہ میہساہی اصل تحقیق کی کوشش ویدوں کے کلام عظیم سے متعلق ہے۔ ویدوں کے پہلے دو حصوں کو عرم کاٹڑ کہا جاتا ہے اور آپشد کو ”گیان کاٹڑ“ اسی طرح میہساہی دو ہیں۔ ایک عرم میہساہی جس کو یور و میہساہی لیے کہتے ہیں کہ وہ ویدوں کے پہلے حصہ کے بارے میں عقلی تحقیق ہے اور دوسری برہمہ میہساہی جو آپشدوں کے بارے میں تحقیق ہے جس میں برہمہ کے بارے میں عقلی تحقیق کی گئی ہے۔ پہلی عقلی کو صرف ”میہساہی“ بھی کہا جاتا ہے اور دوسری تحقیق کو ویدانت کہا جاتا ہے۔ ہر حال یہ نکام فکر بہت ہی قدیم ہے اور اس کے حوالے دھرم سوتر جیسی قدیم تصنیف میں پائے جاتے ہیں۔ اس کو (۱۲) بارہ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے اور سب مل کر کوئی (۶۰) ساٹھ ذیلی فصلیں ہیں۔ ان میں تقریباً ایک ہزار عنوانات پر بحث کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے فلسفہ کے سوتروں میں یہ سب سے زیادہ ضخیم ہے خاص متن کے مطالعہ سے زیادہ ترکچہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ اس کے سمجھنے کے لئے ایک شرح کی امداد ناگزیر ہے جو روایتی تعبیر کو محفوظ رکھتی ہے۔ ایسی امداد ہمیں شبر سوامی کی شرح سے حاصل ہوتی ہے۔ بعد میں اس مذہب کے دو فرقے ہو گئے۔ ایک کمارل بھٹ کا۔ دوسرا پر بھاکر کا۔ یہ دونوں بہت زبردست فلسفی گزریے ہیں اور میہساہی کے مدان میں ان ہی دو کے خیالات پھیلے ہوئے ہیں۔ کمارل کی شرح کا نام ”شکر وائٹک“ ہے اور پر بھاکر کی شرح کا نام ”برہمی صی“ ہے۔ میہساہی کا سب سے بڑا عالم فاضل منٹن مشرا تھا جس کو شکر چاریہ نے شکست دے کر ویدانت کا پیرو بنالیا تھا۔

درحقیقت ایک ہندو کے لیے میہساہی کی بے حد اہمیت ہے کیونکہ نہ صرف ویدک فرائض اس کے مطابق انجام دیئے جاتے ہیں بلکہ سمرتی کا ادب بھی جو ہندوؤں کے مذہبی فرائض، رسوم، تعاریف اور مراسم کو منظم کرتا ہے وہ بھی آج کل میہساہی کے ادب سے تشریح اور رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ ہنوسمرتی و غیرہ کی قانونی حیثیت جو دراشت، جائدادی حقوق وغیرہ پر مشتمل ہے اور جو ہندوؤں کی سماجی زندگی کی رہبری اپنی حکومت میں بھی کرتی ہے، اس کی بھی تشریح میہساہی کے اصولوں کے مطابق ہوتی ہے۔ کمارل

اور پر بھا کر کے بعد میما سا فلسفہ میں متسل کے کوئی اضافہ ہوا ہے۔ میما سا سوتریگیوں سے متعلق دیدوں کے اصل الفاظ کے بارے میں تعبیر کے اصولوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان سوتروں سے فلسفہ کا مواد بہت کم حاصل ہوتا ہے۔ شبر سوامی کی معلومات بھی کمزور اور مبہم ہیں۔ وارتک کار کے خیالات ان حوالوں سے جمع کئے جاسکتے ہیں جو کمارل اور پر بھا کر نے فراہم کیے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ میما سا فلسفہ صرف ان ہی کے خیالات پر مشتمل ہے۔ اور اس کے بعد اس میں ترقی نہیں ہوئی۔ وہ تصانیف جو بعد میں لکھی گئی ہیں وہ تو صرف ان کی شرح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ انگریزی زبان میں ڈاکٹر گنگا ناتھ بھاکا کی ایک بہترین کتاب ”پر بھا کر میما سا“ ہے جس کا حوالہ اس کتاب میں اکثر جگہ دیا گیا ہے۔

میما سا فلسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ حافظہ یا عمل حافظہ کے علاوہ تمام علم بذات خود صحیح ہے۔ علم کی فانی صداقت کا اصول وہ اساس ہے جس پر میما سا کے فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس کو ”سوتہ پرانا“ کہتے ہیں کیونکہ وہ خود اپنی حقیقت کی تصدیق ہے۔ اس کی صحت یا تصدیق حقیقت کا انحصار نہ کسی دوسری خارجی شرط پر ہے نہ کسی دوسرے علم پر۔ لیکن نیلے کے نزدیک علم کی ذاتی صحت تشریح طلب ہے۔ نیلے کے نقطہ نظر سے یہ صحیح ہے کہ علم کا کچھ حصہ چند شرائط کے تحت خود ہمارے باطن میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ خود علم اپنی حقیقت کا ثبوت ہے۔ جب ہم کسی چیز کا ادراک اس طرح کرتے ہیں کہ وہ نیلی ہے تو وہ راست بصری اتصال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ بصری اتصال اس امر کی تصدیق نہیں کرتا کہ پیدا شدہ علم صحیح ہے چونکہ بصری اتصال تو اس علم سے متعلق ہے جس کی وہ شرط ہے۔ اس کے علاوہ علم ذہنی معاملہ ہے اور اپنی معروضی صداقت کا استحصار کس طرح کر سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر میرا ادراک یعنی ”نیلی چیز“ کس طرح اس امر کی ذمہ داری لے سکتا ہے کہ جو کچھ موضوع کے طور پر ادراک ہوا ہے وہ واقعا معروض کی حیثیت سے بھی ویسا ہی ہے۔ لہذا علم کی ذاتی صحت کی تصدیق یا تائید کسی ادراک سے نہیں ہوتی۔ ہمیں صرف یہ یقین ہو سکتا ہے کہ علم کو ادراک کی فعل نے پیدا کیا ہے لیکن خود علم میں کوئی ایسی چیز یا اس کے ظہوری معروض میں نہیں ہے کہ ہم یہ نتائج کر سکیں کہ ادراک بحیثیت معروض جائز یا صحیح ہے۔ مگر علم کی پیدائش اپنی صحت کی تصدیق کرے تو نہ عدم صحت کی گنجائش ہوگی نہ القباسی علم ممکن ہو سکے گا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب ہم ادراک کی صورتوں کی عملاً پیروی کرتے ہیں تو اس کی صحت کم و بیش غیر معین ہوتی ہے جس کی تحقیق صرف ادراک کی مماثلت سے ہو سکتی ہے جس کو ہم بعد میں عملی تجربہ میں پاتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر ایک علم کا حصہ چند علتی ترتیب کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس طرح وہ اپنے ظہور کے لیے اس پر منحصر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کسی اور چیز پر منحصر ہوے بغیر پیدا ہوتا ہے۔ علم کی صحت کے بارے میں اس طرح



کچھ کہنا بے معنی ہے کیونکہ صحت ہماری خواہش اور کوشش کی معروضی تحقیق کا حوالہ دیتی ہے جو ہمارے علم کے مطابق مستخرج ہوتے ہیں۔ لوگ اپنے علم کو غیر صحیح صرف اس وقت کہتے ہیں جب اس کے مطابق عمل شروع کرتے ہیں تو وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو پانی کے اغراض کی تکمیل کرتی ہو۔ پس صدقہ علم درحقیقت علمی تجربہ کے ذریعہ معروض کے حاصل ہونے میں ہے جس سے ہمارے اغراض کی تکمیل ہوتی ہے۔  
سے ثابت ہے کہ علم کی کوئی ذاتی صحت یا "سوئے پرمانیہ" نہیں ہے بلکہ صحت تو تجربہ کے معروضی واقعات کی موافقت سے متحقق ہوتی ہے: (نیائے منجری صفحات ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲)

نیائے کا اعتراض اس معروض پر مبنی ہے کہ علم چند معروضی ترتیب کی شرائط سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اس علم کو صرف معروضی واقعات کی موافقت سے جانچا جاسکتا ہے لیکن یہ تو آسانی کے ساتھ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ نظریہ علم محض ایک مفروضہ ہے کیونکہ اس امر کا تجربہ کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا کہ علم ترتیب کا نتیجہ ہے۔ ہمیں ایک ادراک ہوتا ہے اور اس وقت ہم چند معروضی چیزوں سے واقف ہو جاتے ہیں۔ علم ہمارے لیے معروضی عالم کے واقعات کا انکشاف کرتا ہے اور ہمیشہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے لیکن یہ معروضی کائنات ہم میں علم پیدا کرتی ہے۔ ایک مفروضہ ہے جو بمشکل تجربہ سے ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ تو علم کی ایک بڑی خصوصیت ہے کہ وہ تمام دوسری چیزوں کا انکشاف کرتا ہے وہ دوسرے مظاہر عالم کی طرح کوئی مظہر نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ہم میں علم عاجی ترتیب کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو یہ تو گمراہ کرنے والا راستہ ہوگا اور کسی تجربہ سے اس کی واجبیت کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ علم صرف معروضی مظاہر کی تصویر آگاتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علم ان مظاہر سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ محض ایک نظریہ ہے جو علیت کے ادنا تصور کو علم پر منطبق کرتا ہے اور بظاہر بالکل غیر واجبی ہے۔ علم دوسرے مظاہر کی طرح نہیں ہے کیونکہ وہ ان سب سے بلند تر ہے۔ وہ ان کی تعبیر کرتا ہے اور ان کو منسوخ کرتا ہے۔ صحت یا تصدیق حقیقت اشیا میں نہیں ہوتی کیونکہ اطلاق حقیقت صرف علم پر ہوتا ہے اور جس کو ہم عملی تجربے سے واقعات کی مطابقت کہتے ہیں وہ صرف گذشتہ علم اور نئے علم کی موافقت ہے۔ معروضی واقعات کلامت اور اک نہیں ہوتا وہ تو صرف علم کی شہادت پر قابل قبول ہوتے ہیں۔ ان کی تصدیق کوئی دوسری چیز نہیں کر سکتی۔ ان کی تصدیق تو صرف علم کر سکتا ہے۔ درحقیقت مختلف قسم کے علم ظاہر ہوتے ہیں جو مختلف قسم کی چیزوں کا انکشاف کرتے ہیں لیکن پیدا نہیں کرتے اس لیے اس کا کبھی بھی تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم کسی ایسے معروضی واقعے سے واقف نہیں ہیں جو علم کے منکشف کرنے سے قبل موجود ہو گیا ہو۔ علم مختلف قسم کے انکشافات کیوں کرتا ہے۔ یہ دریافت کرنا غیر ضروری ہوگا کیونکہ تجربہ صرف اس قدر ظاہر کرتا ہے کہ علم



معروضی واقعات کا انکشاف کرتا ہے لیکن یہ ظاہر نہیں کرتا کہ کیوں انکشاف کرتا ہے ظہور علم کسی معروض کے ادراک پر منحصر نہیں ہوتا کیونکہ تمام معروضی واقعات اپنے ظہور اور تنویر کے لیے اس علم پر انحصار رکھتے ہیں۔ اس کو تو علم کی ذاتی صحت یا "سو تہ پرمانیہ" کہتے ہیں۔ علم ظاہر ہوتے ہی چیزیں ہم پر منکشف ہو جاتی ہیں علم کے آغاز اور انکشاف اشیا کے بیچ میں ملانے والی کوئی درمیانی کڑی نہیں ہے جس کے بغیر علم چیزوں کو منکشف کر لے اور منور کرنے کا کام نہ کر سکے۔ پس علم اپنے ظہور کے لیے بلکہ اپنے عمل کے لیے کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں ہے جب کبھی کوئی علم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک ارتسام ہوتا ہے کہ وہ یقینی اور صحیح ہے اور ہم بالطبع مستعدی سے اس کی ہدایت کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں علم کے ظہور کے وقت علم کی صحت کے بارے میں کوئی تذبذب نہیں ہوتا۔ لیکن علم ظاہر ہونے ہی اس کے ساتھ انکشاف کا یقین اور اس کی موجودگی یا عمل بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ البتہ التباس ادراک کی صورت میں دوسرے ادراک یا قوتوں پیدا ہوتے ہیں جن کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ ہمارا اصلی علم صحیح نہیں ہے۔ پس اگرچہ کسی بعد کے تجربے سے کسی علم کی عدم صحت ظاہر ہو جس کو ہم اپنے سابقہ علم کی بنا پر مسترد کر دیتے ہیں۔ تاہم ایسا بھی علم جب پہلی بار ظاہر ہوتا ہے وہ اپنے ساتھ تيقن کا یقین رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ہمیں اس کے اظہار کے مطابق کام کرنے کا جوش دلاتا ہے۔ جب کبھی کوئی شخص علم کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ اس یقین سے کام کرتا ہے کہ اس کا علم صحیح ہے نہ کہ غلط یا غیر یقینی ہے پس جب یہاں میں یہ کہا جاتا ہے کہ علم کی صحت اس کے ظہور کے ساتھ ہی فوراً معلوم ہو جاتی ہے چاہے اس کی عدم صحت کسی بعد کے تجربے سے مستخرج ہو سکے حاصل کیا ہوا علم اس وقت غیر صحیح ثابت ہوتا ہے جب بعد میں اس کے متعلق کوئی تناقض تجربہ ہوا چاہے آلات حسی وغیرہ خراب یا ناقص معلوم ہوں ان ہی کی وجہ سے جو علم صحیح معلوم ہوتا ہے وہ غیر صحیح ہو جاتا ہے۔ پس جس علم کی صحت کی تصدیق اس کی پیدائش کے وقت ہو جائے تو اس پر غیر ضروری طور پر کوئی شک نہ کیا جانا چاہیے۔ بالخصوص جب کہ بعد کے زمانہ میں تحقیق کرنے پر بھی اس میں کوئی نقص یا تناقض معلوم نہ ہو۔ حافظہ کے علاوہ تمام علم کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ بالعموم وہ خود بالکل صحیح ہے تا وقتیکہ وہ بعد میں غیر صحیح نہ قرار دیا جائے۔ حافظہ اس سے اس لیے خارج ہے کہ یادداشت کا منظر گزشتہ تجربہ اور اس کے موجود قہنی ارتسام پر مبنی ہے اس لیے ہم اس کے بارے میں بخیال نہیں کر سکتے کہ وہ خود اپنے آپ پیدا ہوا ہے۔ اس طرح نیائے اور میماسا میں اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی کہ علم کے صحیح ہونے کا کیا فہم ہے۔ فلسفہ نیائے میں کہا جاتا ہے کہ ہر ایک علم کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ یعنی جب تک کوئی علم تجربہ کی کسوٹی پر نہ کس لیا جائے اس وقت تک اس کو

صحیح نہیں سمجھا جاسکتا اور میٹا سائیہ کہتا ہے کہ علم کا ہونا اس کی صداقت کا ثبوت ہے۔ جب تک کہ بعد میں کوئی دوسرا علم اس کو غلط نہ ثابت کر دے۔ اسی لیے نیائے کے اصول کو ”پر تہ پرامانیہ“ کہا گیا ہے۔ یعنی علم کی صداقت اس علم سے علاوہ دوسری شرائط پر مبنی اور میٹا سائیہ کے اصول کو سو تہ پرامانیہ“ کہا گیا ہے۔ یعنی علم بذات خود صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ میٹا فلسفہ کا یہ ایک خاص اصول ہے جس کی تائید ویدانت میں بھی کی جاتی ہے اور اس اصول کے تحت ویدوں کو ”پرامان“ یا ذریعہ علم تصور کیا جاتا ہے۔ یعنی جو کچھ دیتے کہتے ہیں وہی صحیح ہے اور اس کے خلاف دوسرا کوئی علم نہیں ہے جو اس میں شک پیدا کر سکے۔

تمام علم کا تجربہ بالکل ایک ہی وقت میں ہوتا ہے جو علم عالم اور معلوم پر مشتمل ہوتا ہے۔ تمام علم خواہ ادراکی ہو یا انتاجی یا کسی قسم کا ہو۔ لازمی طور پر ذات یا عالم کو براہ راست ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ تمام علم میں ذات کا ادراک براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے اس لیے ذات کے نقطہ نظر سے تمام علم کو ادراک ہی سمجھنا چاہیے۔ ادراک انتاج وغیرہ دوسرے ذرائع علم یا ”پرامان“ کی تقسیم تو علم کے معروضات کے نقطہ نظر سے ہے جن میں مختلف ڈھنگ کے حوالوں سے وہ علم کی حد بعیرت میں لائے جلتے ہیں۔ یہ حوال ذات میں تنویری یا انکشافی قوتیں نہیں ہیں اگر یہ صحیح ہو تو گہری نیند میں بھی علم حاصل ہونا چاہیے اس لیے کہ ذات اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جو خواب کے یاد رکھنے سے ثابت ہوتی ہے۔ دراصل علم ہی خود اپنے ظہور سے ذات، عالم اور معروضات کو ظاہر کرتا ہے۔ علم کی خود منور سیرت کے خلاف بالعموم یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام ادراک اور تمام وقوت معروضات کے صورتوں کی طرح ہیں جن کو وہ منکشف کرتے ہیں۔ اگر وہ وہی صورتیں رکھتے ہیں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بالکل وہی حقیقت بھی رکھتے ہیں۔ ان اعتراضات کا جواب میٹا سائیہ دیتا ہے کہ اگر وقوت اور وہ صورتیں جس کا وقوت کیا جاتا ہے مختلف نہ ہوں تو وہ اس طرح محسوس بھی نہ ہوتے اور ہم بھی محسوس نہ کرتے کہ دراصل وقوت سے ہی ہم وقوتی معروضات کو معلوم کرتے ہیں۔ کسی خاص کے وقوت سے یہ مراد ہے کہ ذات میں ایسی خاص شتم کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کا فاعلی عمل کسی معروض کے حوالہ سے پسند کیا گیا ہے یا معین کیا گیا ہے۔ وقوت کا معروض وہ ہے جس کے حوالہ سے ذات کے فاعلی عمل کو ترغیب دی گئی ہے۔ دراصل وقوت بالکل بے صورت نہیں ہیں اس لیے کہ ان کی ایک وقوتی سیرت ہے جس سے چیزیں منور اور ظاہر ہوتی ہیں۔ وقوت کی اس کے علاوہ اور کوئی خصوصیت نہیں کہ وہ معروض کو منور اور ظاہر کرے۔ چیزوں کے بارے میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان کی صورتیں ہوتی ہیں اور صرف ایسی صورتیں ہوتی ہیں جن کو علم ہمارے رد و برد منکشف کرتا ہے۔ یہاں تک کہ فاعلی وقوت میں بھی معروض کا حوالہ موجود ہوتا ہے جس کا ادراک ماضی میں ہوا تھا۔ جن کے ارتسام ذہن پر رہ گئے



ہیں اور جن کو نامعلوم سبب (ادرشٹ) نے بیدار کر دیا ہے۔ پس خوابی وقوف صرف ایک قسم کی یاد کی طرح ہے جس کا تجربہ پہلے ہو چکا ہے خواب میں وقتی معروض کے صرف ایسے ارتسامات بیدار کئے جاتے ہیں جو "ادرشٹ" یا نامعلوم سبب کے مطابق صرف اس قدر پُرلذت اور نرم تھوہکی مقدار کو سدا رک سکے جس کا وہ اپنے گزشتہ کمروں کے لحاظ سے مستحق ہے۔

پر بھاکر میا سا میں ان دلیلوں کی تردید کی جاتی ہے کہ معروض کے وقوف کا ادراک کسی دوسرے وقوف سے ہوتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ممکن نہیں کیونکہ ہم کسی ایسے دوسرے وقوف کا تجربہ نہیں کرتے۔ اور اس لیے بھی کہ یہ ہمیں لاتنا ہی سلسلے میں ڈال دیتا ہے کیونکہ اگر پہلے وقوف کی تعبیر کے لیے دوسرے وقوف کی ضرورت ہو تو دوسرے کو تیسرے کا وقوف درکار ہوگا۔ دس علی ہذا اگر ایک وقوف دوسرے وقوف کا معروض ہو تو وہ بالذات صحیح نہ ہوگا۔ اور حقیقت ہم وقوف سے ناواقف نہیں ہیں بلکہ اس طرح واقف ہیں کہ وہ واقف ذات ہے اور ہم پر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ وہ معروض کو ظہور میں لاتا ہے۔ اشیا کی درخشانی سے بھی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ خود واقف ہونے والا علم موجود ہے۔ لیکن نتیجہ کی جانے والی چیز اس کی موجودگی ہے نہ کہ خود وقوف، اس لیے کہ انتاج سے معروض کی موجودگی ثابت ہوتی ہے نہ کہ وہ صحت جس کا مفہوم ادراک سے حاصل ہوا ہے۔ ادراکیت اور معروض علم کی ہستی کے درمیان پر بھاکر ایک لطیف امتیاز پیدا کرتا ہے۔ کوئی چیز صرف ادراک سے معلوم ہو سکتی ہے اور انتاج خود نشے کے تصور کے بغیر صرف معروض کی موجودگی کو ظاہر کر سکتا ہے۔ ہمارا وقوف کسی دوسرے وقوف سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ انتاج سے تو صرف علم کا وجود یا موجودگی ظاہر ہو سکتی ہے۔ لیکن وہ خود وقوف کو معلوم نہیں کر سکتا۔ (پر بھاکر میا سا مصنفہ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھجھا صفحہ ۲۹ تا ۲۸)

کمارل پر بھاکر سے متفق ہے کہ ایک ادراک کبھی دوسرے ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا اور وہ راست ادراک نشے کو قبول کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن کمارل کہتا ہے کہ ہر ایک ادراک میں ادراک کرنے والے اور ادراک کی ہوئی شے کے درمیان ایک نسبت ہوتی ہے جہاں ادراک کرنے والا عامل کے طور پر عمل کرتا ہے اور اس کا عمل جس معروض کو حاصل کرتا ہے اس کو وقوف کہا جاتا ہے۔ دراصل یہ نقطہ نظر پر بھاکر کی رائے سے مختلف ہے کہ علم کے ظہور کے ساتھ عالم علم اور معلوم بیک وقت منور ہو جاتے ہیں۔

شبر کہتا ہے کہ جب دو اشیا میں کوئی معین یا مستقل نسبت موجود معلوم ہوتی ہے تو ہم ایک شے کا ادراک کرتے وقت تو دوسری چیز کا تصور بھی کر سکتے ہیں۔ اس قسم کے علم کو انتاج



کہتے ہیں۔ اس اساس پر کمارل یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ انتاج صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بے شمار صورتوں میں دو چیزیں (مثلاً دھواں اور آگ، ایک تیسری سے مثلاً باورچی خانہ) میں مستقل نسبت سے ملجود ہوتی ہیں یعنی جب ان کی ہم موجودیت کسی قابل اخراج شرط یا عنصر پر موقوف نہیں ہوتی۔ یہ بھی لازمی ہے کہ دو چیزیں (دھواں اور آگ) جو تیسری چیز میں موجود ہوں ان کا تجربہ اس طرح کیا جانا چاہیے کہ ایک چیز مثلاً آگ کی تمام صورتیں دوسرے کے وجود مثلاً دھواں) میں شامل ہوں۔ لیکن ایک ٹپے (مثلاً آگ) کے وجود کی صورتوں کا اگرچہ دوسرے مثلاً دھواں کے وجود کی تمام صورتوں میں موجود ہونا ضروری ہے لیکن پہلے کا دائرہ عمل ایسا وسیع ہونا چاہیے کہ جہاں موخر الذکر (دھواں) نہ بھی ہو تو وہاں بھی وہ (مثلاً آگ) موجود رہ سکے۔ جب ایک ہر ایسی مستقل نسبت کا ادراک ہو جاتا ہے خواہ یہ صورت ہم موجودیت کی ہو یا مینیت کی ہر علت و معلول کی ہو کہ دو چیزیں ایک تیسری چیز کے ساتھ کثیر صورتوں میں ایسی نسبت رکھتی ہیں تو یہ سب ذہن میں گھل مل جاتی ہیں اور ان کا ایک نکل مرتب ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر جب ایک چیز مثلاً دھواں کا وجود دوسری چیز مثلاً پہاڑی) میں دیکھا جاتا ہے تو ہم نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ پہاڑی کا وجود اپنے تکمیل جز یعنی آگ کے ساتھ ہو گا۔ انتاج دو چیزوں (آگ اور دھواں) کے درمیان مستقل نسبت کی یاد پر دلالت کرتا ہے جو تیسری چیز (باورچی خانہ) کے ساتھ قائم ہوتی ہے لیکن تیسری چیز کو صرف عام طور پر یاد رکھا جاتا ہے کہ ہم موجود چیزوں کا ایک مقام ہونا چاہیے جہاں کہ وہ متلائم پائی جائیں۔ پس انتاج کی ہر ایک صورت ادراک سے براہ راست شروع ہوتی ہے نہ کہ قضیہ کلیہ سے۔ کمارل کے نزدیک انتاج میں محض کبری نہیں ہوتا بلکہ کبری صغریٰ سے متلائم ہوتا ہے۔ مثلاً آگ والی پہاڑی کا علم ہوتا ہے نہ کہ محض آگ کا۔ اس لیے انتاج سے ہیں نیا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کے انتاج میں نہ صرف علت و معلول اور جنس اور نوع کی صورتیں داخل ہیں بلکہ ہم موجودیت کی تمام صورتیں بھی داخل ہو جاتی ہیں۔

دوسروں کو سمجھانے کی غرض سے علت انتاج یا قیاس کے واضح بیان کے واسطے تفصیلاً کی جس قدر تعداد کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے کمارل اور پرکاشکر دونوں تین مقدمات کو کافی سمجھتے ہیں۔ اس لیے پہلے تین مقدمات یعنی پرکاشکر بتیو اور درشتانت، انومان کے مقصد کے لیے کافی ہیں۔

کمارل کے نزدیک انومان یا انتاج کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی پرکاش تو درشت سمبده اور سامانیہ تو درشت سمبده۔ اول الذکر انتاج کی وہ قسم ہے جس میں مقرون اشیا مثلاً آگ اور دھواں کے درمیان مستقل نسبت ہوتی ہے۔ موخر الذکر میں ایسی نسبت دو مقرون اشیا میں نہیں ہوتی بلکہ درگلی

نصوات میں ہوتی ہے۔

پر بھاکر مستقل نسبت کے تصور کے قائم ہونے کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس امر کی اہمیت پر کچھ بھی زور نہیں دیتا کہ ان دو اشیاء (آگ اور دھواں) میں مستقل نسبت ایک تیسری شے کے تعلق سے فرض کی جائے جس میں وہ دونوں قائم رہتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دو اشیاء کے درمیان مستقل نسبت کا تصور ہی اصلی امر ہے اور زمان و مکان کے تمام تلازم میں وہ اشیاء جن میں یہ دو باہم موجود ہوتے ہیں ان کو موضوع کرنے کے لیے تعلقات سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے بھی واقف ہونا ضروری ہے کہ اگرچہ آگ میں دھواں کا لازم صریح شرط ہے لیکن دھواں میں آگ کا لازم غیر مشروط اور مطلق ہے۔ جب ذہن میں ایسا کامل یقین مضبوطی سے قائم ہو جاتا ہے کہ دھواں کی موجودگی کا تصور آگ کی موجودگی کے تصور پر دلالت کرتا ہے تو دھواں کو دیکھتے ہی آگ کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ دھواں کے دھوکے کے اندر آگ کا دھوکہ بھی شامل ہے۔ اس لیے کوئی ایسی چیز نامعلوم نہیں رہ جاتی جس کو انتخابی دھوکہ کہا جاسکے لیکن پر بھاکر اس اعتراض کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک ”پیمان“ لازمی طور پر کوئی جدید علم ہمارے اندر پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ ”پیمان“ کی تعریف فہم و ادراک کے طور پر کی گئی ہے۔ اس لیے اگرچہ انتخابی دھوکہ ہمیشہ معلوم اشیاء سے متعلق ہوتا ہے۔ تاہم وہ اس کو ”پیمان“ سمجھتا ہے۔ کیونکہ بہر حال یہ ہر صورت میں فہم و ادراک ہے۔

میسامیں ”پیمان“ یا تشیل ایک علیحدہ ذریعہ علم یا ”پیمان“ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس سے ہم ایک چیز کی مشابہت کا خیال کر سکتے ہیں جس کا ادراک اس وقت تک نہیں ہوتا جس مفہوم میں اس کو ”پیمان“ کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔ وہ نیا نئے سے کسی قدر مختلف ہے۔ مثال کے طور پر اس کی وضاحت کی جاسکتی ہے کہ اگر ایک شخص نے گائے کو دیکھا ہے اور کبھی جنگل میں جا کر ایک نیل گائے کو دیکھا ہے تو اس کو گائے اور نیل گائے کی مشابہت سمجھ میں آجاتی ہے اور اس کے بعد اس کو نیل گائے کے ساتھ گائے کی مماثلت کا دھوکہ ہوتا ہے جو اس وقت تک اس کے ادراک کے حدود میں نہیں تھا۔ گائے میں نیل گائے کی مشابہت کا دھوکہ نیل گائے میں گائے کی مشابہت کے ادراک سے راست پیدا ہوتا ہے اس کو ”پیمان“ پیمان کہا جاتا ہے۔ یہ محض حافظہ کا معاملہ نہیں ہے کیونکہ جس وقت گائے دیکھی گئی تھی اس وقت نیل گائے نہیں دیکھی گئی۔ اس لیے مشابہت بھی دکھائی نہیں دی اور جس کو دیکھا نہیں جاتا اس کو یاد بھی نہیں رکھا جاتا۔ مکمل مشابہت کو صریح کیفیت سمجھتا ہے جو اس واقعہ پر مشتمل ہے کہ اس میں ایک سے زیادہ معروض ہیں جن میں یکساں کیفیات موجود ہیں۔ لیکن پر بھاکر کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ اس کو ایک جدا مقولہ



تسلیم کرتا ہے۔

اکثر مسلمہ ہندو تعلقات فکر میں مشبہ لفظ کو ایک الگ ذریعہ ثبوت سمجھا جاتا ہے لیکن جین مت بعد مت، چارواک اور ویشیشک کو اس سے اختلاف ہے۔ ویدوں کی سند اور صحت تمام ہندو اہل قلم کے نزدیک مسلم ہے لیکن اس ضمن میں بدھوں سے جو اس سے انکار کرتے تھے ان کی سخت لفظی جنگ تبدیل ہوئی۔ بعض اس سند کو اس مفروضے پر قائم کرنا چاہتے تھے کہ وہ خدا کا کلام ہے اور بعض بالخصوص میامسا کے پیروے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کو کسی شخص نے نہیں لکھا۔ نہ ان کا آغاز اور انجام کسی زمانہ میں ہوا ہے۔ یہ ازلی ہیں اس لیے ان کی سند کسی قابل اعتماد شخص یا خدا سے اخذ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ان کے الفاظ بذات خود صحیح ہیں۔ بظاہر ان مسائل پر بحث کرنا ہمارے نزدیک بہت کم اہمیت کی چیز متصور ہوتی ہے مگر یہ قدیم زمانہ میں بھی یہی مفسرین ہندوستان میں مباحثے کے لیے بڑی اہمیت کا سمجھا جاتا تھا۔ درحقیقت میامسا کے نزدیک یہ سب سے اہم مفسرین اس لیے ہے کہ میامسا سوتر اس لیے لکھے گئے تھے کہ ویدوں کی صحیح تعبیر کے لیے اصول و اصول کئے جائیں۔ اس میں جن عملیاتی اصولوں پر کسی قدر صحت سے بحث کی گئی ہے اس کا مقصد تعمیری اصولوں کی بنیاد رکھنا تھا نہ کہ انہیں صرف فلسفہ کی خاطر پیش کرنا۔ نباتات کے متعلق بھی دوسرے نظامات کی طرح ویتا زور نہیں دیتے۔ لیکن کوشش کرتے ہیں کہ اصولوں کا عقلی غلام اتنا ہو جائے کہ جس کی مدد سے ویدوں کو صحیح طور پر سمجھا جاسکے اور گہرے صحیح طور پر انجام دیے جاسکیں۔ لیکن میامسا کے تعلق سے ذریعہ علم کے طور پر لفظ کلام ارشاد کی مختصر جانچ کر ترک نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہی تو اس کی اصل روح ہے۔

پہر ان کے طور پر مشبہ سے مراد اشیاء کا وہ علم ہے جو ہمارے ادراک کے دائرے کے اندر نہیں ہوتا بلکہ ان مفہوم طلب جملوں کے الفاظ کا مطلب سمجھنے سے حاصل ہوتا ہے جن سے وہ جملے مرکب ہوئے ہیں۔ یہ فقرے دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جن کو انسانوں نے کہا ہے اور دوسرے وہ جو ویدوں سے متعلق ہیں۔ اول الذکر تو اس وقت صحیح علم کا ذریعہ ہوتا ہے جبکہ اس کو کسی حقیقت پسند اور معتبر شخص نے بیان کیا ہو اور ثانی الذکر بذات خود صحیح ہے۔ الفاظ کے معنی تو ہمیں پہلے سے معلوم رہتے ہیں۔ ان کو ذریعہ ثبوت شمار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن جملوں کے معنی جو الفاظ کی نسبتوں کے علم پر مشتمل ہوتے ہیں وہ اور کسی مسلمہ ذریعہ ثبوت سے معلوم نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ہم مشبہ کو ایک جدا گانہ ذریعہ ثبوت تسلیم کرتے ہیں۔

ایک اور مخصوص نظریہ کی تشریح بیان کی گئی ہے کہ تمام الفاظ فطری تعبیری تو ہیں رکھتے ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی فطرت کے سبب بذات خود چند معروضات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بلا لحاظ اس کے سننے والا ان کے



مفہوم کو سمجھے یا نہ سمجھے۔ سننے والا اس وقت تک کوئی معنی نہیں سمجھتا۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ لفظ پر بحث فلاں قسم کے معنی کا اظہار کرتا ہے لیکن لفظ میں بطور خود اپنے معنی کی تعبیر کرنے کی کافی صلاحیت موجود ہوتی ہے اور اس کا علم ہی سننے والے کو اس لفظ کے معنی سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ اس کے علاوہ تمام الفاظ کے بارے میں یقین کیا جاتا ہے کہ وہ ازل سے موجود ہیں لیکن اس کے لیے ایک ایسے وسیلے کی ضرورت ہوتی ہے جس سے وہ ہم پر ظاہر کیے جاتے ہیں۔ یہ اظہار یہ وسیلہ انسان کی اس کوشش پر مشتمل ہے جو لفظ کو ادا کرتا ہے۔ نیائے کا خیال ہے کہ تلفظ کرنے کی کوشش وہ ملت ہے جو لفظ کو پیدا کرتی ہے اور یہی الفاظ ہیں کہ یہ ازل سے صرف سننے والے پر ظاہر ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعہ اس عمل کی تشریح کی جاسکتی ہے جس سے پر بھا کر کے مطابق الفاظ کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے ایک اعلیٰ عہد یا راجے ماتحت کو حکم دیتا ہے کہ گائے کو لاؤ اور گھوڑے کو باندھو۔ تو ایک بچہ دیکھتا ہے کہ ماتحت نے عہدہ دار کے حکم کی تعمیل کس طرح کی ہے۔ اس سے وہ سمجھنے لگتا ہے کہ گائے اور گھوڑے کے یہ معنی ہیں۔ اس لیے پر بھا کر کے نزدیک الفاظ کے معنی ان الفاظ سے معلوم ہو سکتے ہیں جو ہدایتی فقروں میں آتے ہیں۔ وہ اس سے نتیجہ نکالتا ہے کہ الفاظ صرف ان ہی چیزوں کی تعبیر کرتے ہیں جو حکم کے دوسرے اجزاء سے متعلق ہوں اور کسی ایسے الفاظ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آ سکتا جس کی تعبیر ایسے فقرہ سے الگ کر لی گئی ہو۔ اس نظریہ کے مطابق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر لفظ اپنے معنی فقط اس وقت پیدا کرتا ہے جبکہ وہ کسی طور پر دوسرے اجزاء سے متعلق ہو یا کسی ہدایتی فقرے کا جزو ہو۔

پر بھا کر صرف وہی کو ہی شبہ پران کہتا ہے اور ابھی دیکھ کے ان فقروں کو جو احکام پر مشتمل ہیں مثلاً اب یگیہ کو کرو۔ اس طریقے سے کرو اور ان چیزوں کے ساتھ کرو۔ دوسری تمام صورتوں میں الفاظ کی محنت منظم کے قابل اعتماد دار کی بنیاد پر اس کے ذریعہ علم کے اصول کے مطابق نتیجہ کی جاتی ہے لیکن کمادل خیال کرتا ہے کہ تمام قابل اعتماد اشخاص کا کلام بھی شبہ پران ہے۔

نیائے ویشٹک کے ذرائع ثبوت کے علاوہ میہسا فلسفہ میں ایک اور پران "ارتھاپتی" تسلیم کیا گیا ہے جس کے ذریعہ سے وہ "اپورو" کی ہستی کو ثابت کرتا ہے۔ ارتھاپتی پران اس ذریعہ علم کا نام ہے جس میں ایک چیز کو فرض کیے بغیر دوسری چیز ثابت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً دیوریت ایک شخص ہے جو نہایت تندرست ہے لیکن اس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ دن بھر کچھ نہیں کھاتا۔ اس لیے یہ قیاس کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ رات میں کھاتا ہو گا۔ اسی پران کی مدد سے میہسا نے "اپورو" کے نظریہ کو ثابت کیا ہے۔ جیمنی کے میہسا سوتر میں یہ بتلایا گیا ہے کہ کرم کا پھل دینے والا کوئی ایثار نہیں ہے بلکہ ہر ایک کرم سے

ایک قوت پیدا ہوتی ہے جس کو چودہ کہتے ہیں اور جس کے ذریعہ ہمیں کرموں کا پھل حاصل ہوتا ہے۔ شبر سوامی اور بعد میں آنے والے شارح کمارل بھٹ اور پر بھاکر اور میاساکی پیروی کرنے والے دوسرے فلاسفہ نے اس نظریہ کے متعلق ایک خاص فلسفہ مرتب کیا ہے جس سے جینی کے تصورات کی تائید ہوتی ہے اور دوسرے نظامات فلسفہ سے اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً نیائے میں چار ذرائع ثبوت پیش کئے جاتے ہیں۔ لیکن میاسا میں اور دوسرے پرمانوں کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ ایک تو ارتھاپتی ہے جس کی مدد سے اپورو کا مسئلہ ثابت کیا جاتا ہے۔ اس طرح کرم کا جو پھل ملتا ہے وہ چونکہ کرم میں بظاہر نظر نہیں آتا اس لیے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ کرم سے کوئی ایسی عجیب و غریب قوت پیدا ہوتی ہوگی جو اس کا پھل دلاتی ہے۔ اس پرمان کو کمارل اور پر بھاکر دونوں تسلیم کرتے ہیں۔

دوسرا ایک اور پرمان ہے جو میاسا میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے ذریعہ کسی چیز کے عدم کا ادراک کیا جاتا ہے۔ کمارل استدلال کرتا ہے کہ شے کی عدم موجودگی (مثلاً اس کرم میں گھڑا نہیں ہے) کا ادراک حاسوں کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نہ ہونے کا ادراک ہونے کے لیے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس سے حاسوں کا اتصال ہو سکے بعض اشخاص اس عدم ادراک کو نتائج سمجھ کر اس کی تشریح کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں کہیں مرئی معروض کا وجود ہوتا ہے تو درک کو اس کی شکل کا ادراک ہوتا ہے اور جب کوئی مرئی شے نظر کے سامنے نہیں ہوتی تو اس کا وجود بھی نہیں ہوتا۔ لیکن یہ غور کرنا آسان ہے کہ ایسے نتائج کے لیے نظر کی کمی اور وجد کی کمی کے ادراک کو پہلے فرض کرنا پڑتا ہے اور یہی امر تو محل طلب ہے کہ ان عدم ادراکات کی کس طرح توجیہ کی جائے اور کس طرح نظر کی کمی یا وجود کی کمی کے ادراک کو سمجھ میں لایا جائے۔ اس غرض سے ہمیں ایک الگ پرمان یعنی ”ان اپلبیدی“ تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

تمام چیزیں غبت یا منفی کی نسبت سے مکان میں موجود ہوتی ہیں۔ صرف غبت چیزیں جو اس کے دائرے میں آتی ہیں لیکن منفی چیزیں سلبی وجود کا ادراک تو ذہن کی حرکت کا ایک الگ انداز ہے جس کو ہم ”ان اپلبیدی“ پرمان کہتے ہیں

ان اپلبیدی کے معنی ہیں ”شے کا موجود نہ ہونا“ اس سے اس کے گمان کا نہ ہونا متعلق ہوتا ہے۔

میاسا میں اس پرمان کے ذریعہ کسی چیز کی غیر موجودگی کو ثابت کیا جاتا ہے۔ اس پرمان کو پر بھاکر تسلیم نہیں کرتا۔ صرف کمارل بھٹ اور اس کے پیرو اس کو پرمان کی فہرست میں شامل کرتے ہیں جس سے کسی قابل ادراک شے کا عدم یا کمی یعنی شے کا موجود نہ ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے۔

میاسا میں آتما کو اسی طرح تسلیم کیا گیا ہے جس طرح نیائے میں آتما ہمیشہ قائم رہنے والی ہے۔



ہر جگہ موجود رہنے والی جاننے والی اور کرموں کے پھل کو بھو گنے والی ہے۔ مرنے کے بعد یہ روح جسم کو چھوڑ کر دوسرے جہان میں چلی جاتی ہے اور دوبارہ جسم حاصل کر لیتی ہے۔ کرموں کے مطابق اس کو جسم ملتا رہتا ہے۔ موکش یا نجات کی حالت میں گیان حاصل کر کے تمام تکلیفوں اور کرموں کے پھلوں سے یہ نجات حاصل کر لیتی ہے۔ اس حالت میں من اور ماسوں کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا لیکن اس حالت میں اس کو کسی قسم کا سکھ یا آند نہیں ہوتا جس طرح کہ ویدانت کے پیرو تسلیم کرتے ہیں کہ موکش میں بے آند ہوتا ہے۔

اس طرح میہاسا کو روح کا وجود قبول کرنا پڑا اور نہ اس کے بغیر کون ویدک احکام کو انجام دے گا۔ اور ان ویدک حکمتوں کا کیا مفہوم ہوگا جو ان اشخاص کا ذکر کرتی ہیں جو گیسے کہ ہیں اور جنت کو جا رہے ہیں۔ اس لیے جسم ماسوں اور بدھی سے میہا ایک روح ہے۔ یہ انلی، اہمہ جا اور کثیر ہے اور ہر ایک جسم میں ہے۔ پر بھاکر کا خیال ہے کہ روح کا ظہور نہیں ہر ایک وقت اور ادراک میں دکھائی دیتا ہے اور وہ اس کو بھی ایک ثبوت سمجھتا ہے کہ موجودگی ذات جسم سے علیحدہ ایک الگ وجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم اپنے وقوف میں بلکہ ان میں بھی جہاں جسم کا ادراک نہیں ہوتا کس طرح ذات کے استقلال کا تصور کر سکتے تھے۔ کمارل ہمارے تمام وقوف میں شعور ذات کی اس تحلیل کے بارے میں پر بھاکر سے اختلاف کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگرچہ ہمیں اپنے جسم کے اجزاء کا تصور نہیں ہے نہ ان کے خصوصی اتصالات کا تاہم خود ہمارا تصور کہ ہم جسمی مخلوقات ہیں ہمیشہ ہمارے وقوف میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اشیائے خارجی کے وقوف میں ہم ان کو جاننے والے کے طور پر اپنی ذات سے آگاہ نہیں ہوتے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ذات جسم سے الگ ہے۔ اس وجہ سے کہ شعور ذات ہمارے تمام وقوف میں موجود ہوتا ہے اور یہ کہ جسم کی آگاہی ہمارے بہت سے وقوف میں نہیں ہوتی۔ لیکن ذات کو جسم سے الگ ثابت کرنے کے لیے صحیح دلیل تو یہ ہے کہ حرکت ارادہ، علم، لذت، عالم وغیرہ جسم سے منسوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگرچہ جسم موت کے وقت موجود رہتا ہے لیکن یہ چیزیں اس وقت جسم میں بالکل نہیں پائی جاتیں۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ کسی دوسرے وجود سے متعلق ہیں جس کے تلازم کی وجہ سے جسم حرکت وغیرہ سے متصف معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ علم و احساس وغیرہ کی کیفیتیں اگرچہ ادراک کرنے والے پر ظاہر ہوتی ہیں۔ تاہم ان کا ادراک دوسرے لوگوں پر نہیں ہوتا جیسے کہ جسم کی دوسری کیفیات مثلاً رنگ و بو وغیرہ کا ادراک دوسروں کو ہوتا ہے۔ تحلیل کا یہ قانون کلی ہے کہ علت میں ترکیبی اجزاء کی کیفیات خود معلول میں ظاہر ہوتی ہیں لیکن خاکی ذرات مسلمہ علم وغیرہ کی کیفیات



بے متصف نہیں ہیں جن کی ترتیب سے جسم بنا ہے۔ اس لیے اس سے بھی ذریعہ علم کے طور پر ایک بلا جوڑ کے انسان کی تائید ہوتی ہے۔ بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر روح ہمہ جا ہے تو اس کو فاعلی یا کسی چیز کو حرکت دینے والی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن میاں میں یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ حرکت سے مراد سالمی حرکت ہے بلکہ اصول حرکت کو ایسی توانائی تسلیم کیا جاتا ہے جو سالموں کو بھی حرکت دیتی ہے اور یہ توانائی روح میں موجود ہوتی ہے۔ جسم جو حرکت کرتا ہے اس کا سبب محض روح کی بخشی ہوئی توانائی ہے۔ اس لیے اگر مردوح خود حرکت نہیں کرتی لیکن وہ اس سبب سے فاعل کہلاتی ہے کہ جسم کو حرکت میں لاتی ہے۔ ذات کو حواس سے بھی مختلف سمجھنا چاہیے کیونکہ جب کسی شخص کے حواس متاثر ہو جاتے ہیں تب بھی وہ ہمیشہ قائم رہنے والی ذات کا ادراک برابر کرتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات کی شناخت کس طرح کی جائے۔ پر بجا کر کا خیال ہے کہ ذات کا علم علمی معروض سے الگ عالم کے طور پر کبھی نہیں ہوتا اور نہ معروض کا علم کبھی عالم سے الگ رہ کر ہوتا ہے جو ہر ایک وقوف میں لازمی عنصر کے طور پر موجود رہتا ہے۔ ذات اور معروض دونوں خود منور علم کی روشنی میں چمکتے ہیں۔ دراصل منور بالذات تو علم ہے نہ کہ روح۔ پس ذات اور معروض دونوں علم کے ایک ہی عمل سے روشن ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے ایک شال میں کہ ایک آدمی چل رہا ہے چلنے کا فعل خود چلنے والے پر منحصر ہوتا ہے تاہم وہ اس کا اکا کا اندہ سمجھا جاتا ہے نہ کہ اس کام کا معروض۔ یہی صورت علم کے عمل کی ہے کہ اگرچہ یہ ذات کو متاثر کرتا ہے تاہم وہ فاعل معلوم ہوتا ہے نہ کہ معروض۔ وقوف کو روح نہیں کہتے لیکن روح وقوف میں اس کی بنیاد کے طور پر ظاہر ہوتی ہے جو تمام وقوفوں سے جدا نہیں ہو سکتی اور اس میں وقوفی عنصر "میں" کے طور پر نظر آتا ہے۔ گہری نیند میں جب کسی چیز کا وقوف نہیں ہوتا تو ذات کا بھی وقوف نہیں ہوتا۔

کمارل کے نزدیک بہر حال روح جسم سے مختلف ہے اور ذہنی ادراک سے "میں" کے تصور کی بنیاد کے طور پر اس کا ادراک ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذات "میں" کی بنیاد کے طور پر معلوم ہوتی ہے لیکن اس ذات کے علم کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وقوف اشیا میں خود کو منکشف کرے۔ نہ ذات خود کو اس طرح ظاہر کرتی ہے کہ وہ معروض کے تمام علم کی عالم ہے۔ البتہ ذات ایک جداگانہ نفسی وجدان سے سمجھ میں آتی ہے جس کو "میں" سے ظاہر کرتے ہیں۔ ذات خود کو عالم کے طور پر ظاہر نہیں کرتی بلکہ نفس کے جداگانہ نفسی وجدان کے معروض کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ درحقیقت یہ مسئلہ پر بجا کر کی تحلیل سے جدا ہے جس نے ذات کے وقوف کو معروضی وقوف سے غیر منفک سمجھا ہے اور دونوں کو علم کی تنویر کا نتیجہ

متصور کیا ہے۔ لیکن کمال اور پریمیا کردوں متفق ہیں کہ روح متور بالذات نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کبریٰ نمکد میں بھی روح خود کو ظاہر کرتی لیکن ایسا نہیں ہوتا اس لیے بہتر یہی ہے کہ روح کو اس طرح خیال کیا جائے کہ وہ سب پر چھائی ہوئی ہے جیسا کہ دیدوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذات کو مختلف افراد میں مختلف ہونا چاہیے ورنہ ان کے انفرادی تجربات لذات و الم کی تشریح نہ ہو سکے گی۔

کمال نے ذات کو محض علم کی قوت یا گیان فکری خیال کیا ہے۔ چیزوں کا علم من اور دوسرے ماحول کی تعلیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس ذات کا وقت صرف نفسی اور رک سے ممکن ہے یا نجات کے وقت جب نہ ملتے رہتے ہیں نہ من رہتا ہے تو ذات خالص وجود کی حیثیت سے قوت علم گیان فکری کے طور پر بغیر کسی اظہار کے باقی رہتی ہے۔ پس نجات کی حالت یہ ہے کہ ذات اپنی خصوصی کیفیات مثلاً لذت، الم، ارادہ وغیرہ سے معری رہتی ہے۔ اس لیے خود ذات نہ علم ہے، نہ برکت، نہ آئندہ جیسا کہ ویدانت سمجھتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں اس میں اس کی توانائی اور ماحول کے عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس وقت ذات اپنے تمام ماحول سے مجاور ہونے کے سبب اس کی توانائی بھی صرف علم کی قوت کے طور پر باقی رہتی ہے یعنی محض وجود باقی رہ جاتا ہے۔ نجات کے اس نقطہ نظر کو ہم بجا کرنے کی خاص طور پر تسلیم کیا ہے۔

نجات اس وقت ہوتی ہے جب انسان اچھے بُرے کام کے پھل سے لطف اندوز ہونے یا تکلیف اٹھانے کے بعد ان کو ختم کر دیتا ہے اور مزید کامیہ کرم یعنی سود مند نتائج کے حصول کے لیے لگے دینے وغیرہ کے انجام دینے سے اجتناب کرتا ہے تو ان سے پیدا ہونے والے نئے اثرات ختم ہو جاتے ہیں اور سندھیا، پوجا، پاٹھ وغیرہ جن کے کرنے سے کوئی خاص نفع نہیں لیکن نہ کرنے سے گناہ ہوتا ہے ایسے "نیمہ کرم" کو ہر چش طریقت پر انجام دینے سے گناہ کے بُرے اثرات سے خود کو محفوظ رکھتا ہے۔ یہ ایسی خصوصی حالت ہے جس میں جسم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر جسم پیدا ہوتا ہے نہ دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔

نیمہ سا خدا کے وجود کا اس طرح قائل نہیں ہے کہ وہ تمام عالم کا پیدا کرنے والا ہے یا فنا کرنے والا ہے۔ اگرچہ عالم اجزائے بنا ہے لیکن یہ کوئی وجہ فرض کرنے کے لیے نہیں ہے کہ عالم کا آغاز کس زمانہ میں ہوا ہو یا کسی خدا نے اس کو بنایا ہو۔ ہر روز حیوان اور انسان وغیرہ خدا کے عمل کے بغیر اپنے اپنے والدین سے پیدا ہو رہے ہیں۔ نہ یہ ضروری ہے کہ اوہم اور دہرم کے لیے ایک نگران کار ہو جیسا کہ نیلے میں فرض کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان کا تعلق انجام دینے والے سے ہے کسی دوسرے کو اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ دہرم اور اوہم کا کوئی تعلق خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا کہ وہ ان کی نگرانی کرے۔ نہ اس کے پاس اور نگر ہیں نہ وہ جسم رکھتا ہے جس سے دنیا کو بنا سکا ہے۔ اس کے علاوہ دنیا کو پیدا کرنے کے لیے کوئی



حرک بھی نہیں ہو سکتا۔ خواہ وہ فعل رحم و کرم پر مبنی ہو یا بے رحمانہ۔ اس لیے کہ جب مخلوقات نہ تھیں تو وہ شروع میں کس کے لیے احساسِ رحم سے متاثر ہوا ہو گا۔ مزید برآں خود اس کو پیدا کرنے کے لیے ایک اور خالق کی ضرورت لاحق ہوگی۔ اس لیے نہ کہیں خدا ہے، نہ خالق ہے، نہ تخلیق ہے نہ فنا ہے۔ عالم ہمیشہ سے کسی جدید پیدا کنش یا فنا کے بغیر اس طرح چلا آ رہا ہے۔

جب تک جو کہا گیا ہے اس سے یہ غور کرنا آسان ہو گا کہ میٹلساز یا وہ ترویشک سے متفق ہے چنانچہ اشیاء کے متحولات کے وجود مثلاً پانچ عناصر اور کیفیات وغیرہ کے بارے میں ان دونوں کی رائے ایک ہی ہے۔ لیکن جنس اور عرض غیر متشکک وغیرہ کے مسائل سے متعلق کمارل کے اختلافات اور پر بھاکر کی خصوصیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسائل میں کمارل نیلے کی نسبت ساکھھیہ فکر سے زیادہ متاثر ہوا ہے۔ دراصل ساکھھیہ اور ویشک ہی وہ ہندو نظامات ہیں جن میں طبیعیات کو مابعد طبیعیات کے جڑ کے طور پر ترکیب لینے کی کوشش گئی ہے۔ دوسرے نظامات نے بالعموم ان کی تقلید کی ہے یا صرف چند غیر اہم مسائل میں ان سے اختلاف کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ پر بھاکر اور کمارل کی طبیعیات زیادہ اہم نہیں ہے۔ چونکہ وہ عام طور پر ویشک کے نظریے سے متفق ہیں اور وہ اس جانب اہمیت نہ دینے میں حق بجانب بھی ہیں اس لیے گیوں کے انجام دینے کے لیے مالہ کے متعلق نیلے ویشک عقل سلیم کا نقطہ نظر بے حد موزوں ہے۔

میٹلساز اور نیلے میں اصلی اختلاف یہ ہے کہ ان دونوں کا نظریہ علم مختلف ہے۔ میٹلساز کو اس امر کے ثابت کرنے کی ضرورت تھی کہ ویشک ہیں اور ان کی صداقت خدا سے مستخرج نہیں ہوتی اور نہ کسی اور ذریعے سے اس کی صحت کی جانچ لازمی ہوتی ہے۔ اس کام کو کرنے کے لیے اس نے ہم علم کی صحت بالذات کو قائم کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ اس سے ویدوں کے لیے ایک قابلِ لطیفان فائدہ یہ سمجھا گیا کہ اس کے احکام ہم تک پہنچتے ہی صحیح علم معلوم ہوں گے اور ان کی تردید نہ ہونے کے سبب آگے چل کر عالم میں ایسی کوئی چیز نہ ہوگی جو ویدک احکام کو باطل کر سکے۔ دوسرے ذرائع علم مثلاً ادراک اور انتاج وغیرہ کا ذکر پہلے تو یہ ثابت کرنے کے لیے کیا گیا ہے کہ یہ سب دکھا نہیں سکتے کہ دھرم کس طرح حاصل کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ دھرم کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو زندگی میں صاف دکھائی دینے والی ہو اور دوسرے ذرائع علم پر ان سے جس کا ادراک ہو سکے۔ بلکہ وہ شے ہے جو ویدوں کے احکام کے مطابق تعمیل کرنے سے پیدا کی جاسکتی ہے اس لیے دھرم اور اہم کے علم کے لیے وید کا شہد پران ہی ہمارا اصلی ماخذ ہے۔ دوسری غرض یہ ہے کہ میں مختلف ذرائع علم سے واقفیت اس لیے ضروری ہے کہ ان کے بغیر قابلِ مناظرہ ویدک فقرات کے معنی کی تصدیق اور ان بحث کرنا دشوار ہے۔ تخلیق و فنا کے نظریہ کو جس کو تمام دوسرے ہندو نظامات فلسفہ

نے تسلیم کیا ہے۔ میما سا قبول نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے ویدوں کی اذیت خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے سبب خورد غذا کو بھی حرکت کر دیا گیا ہے۔

شعبہ پرمان کے متعلق بھی نیبائے اور میما سا میں کچھ فرق ہے۔ نیبائے میں ویدوں کو پرمان اس لیے تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ایشور کے بنائے ہوئے ہیں لیکن میما سا میں وید کو اس لیے پرمان مانتے ہیں کہ وہ ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں اور کسی انسان یا ایشور کے بنائے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ایسے کلام کا مجموعہ ہیں جو ہمیں ایسے فرائض کی انجہام دہی کا علم عطا کرتا ہے جو کسی اور پرمان سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہم صرف ویدوں کے ذریعہ سے ہی بہشت اور دوزخ اور گیوں کے پھل حاصل کرنے کا علم حاصل کرتے ہیں۔ پوشیدہ راز کا علم بھی ہمیں ویدوں کے ذریعہ ہی حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم ہمیشہ قائم رہنے والا ہے اور وید بھی کلمات کی شکل میں ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں اور صرف رشیوں کے پاکمن میں رشیوں کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور قلم بند کر لیے جاتے ہیں۔ وید کے کلمے کسی کے بنائے ہوئے نہیں ہیں وہ تو پوشیدہ طور سے آکاش میں موجود رہتے ہیں اور صرف انسانوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ فلسفہ میما سا صرف کرم کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ وید کے تمام کلمات میں کرم کرنے کے آدیش یا فرمان کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور وہ کرم گئیے ہیں۔ ویدوں کا یہ حکم ہے کہ مختلف نتائج کو حاصل کرنے کے لیے مختلف قسم کے گئیے کرنا چاہیے۔ میما سا کی تحقیق یہ ہے کہ کون سا گئیہ کس خواہش کو حاصل کرنے کے لیے کس طریقے سے اور کس وقت کہا جانا چاہیے کہ اس سے پھل حاصل ہو سکے۔

فلسفہ میما سا وید کو ہمیشہ قائم رہنے والا تسلیم کرتا ہے۔ ان کو تصنیف کرنے والا کوئی انسان یا ایشور نہیں ہے۔ کلام کی حیثیت سے یہ ہمیشہ برقرار رہتے ہیں اور انسان کے فرائض کی رہنمائی کرنے کے لیے یہ سب سے بڑے ذرائع قوت یا پرمان سمجھے جاتے ہیں۔ ایسا کوئی زمانہ نہیں جس میں وید نہ رہتے ہوں۔ ماضی، حال اور مستقبل ہر ایک زمانہ میں وید کلمات کی شکل میں موجود رہتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ انسان کو کیا کرنا چاہیے۔ میما سا فلسفہ مکمل تحقیق کر کے یہ معلوم کرتا ہے کہ وید انسان کو کیا کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس تحقیق کی تہ میں ایک خاص فلسفہ اور کچھ اصول بھی ہیں جن کو حسب ذیل طریقوں سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

(۱) وید جو کچھ کہتا ہے وہی صداقت ہے اور اس میں کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے۔

(۲) وید ایشور کے بنائے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان کی ہستی ہمیشہ قائم رہتی ہے صرف رشیوں کے پاکمن میں یہ الہام کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔

(۳) وید جو کچھ حکم دیتا ہے وہی انسان کا دھرم اور فرض ہے اس کو بڑی عقیدت کے ساتھ انجام دینا چاہیے۔



۴) زندگی میں کرم کرنا چاہیے۔ یعنی ویدوں کے بتلائے ہوئے کرموں (رگیوں) کو کرنے سے انسان کو اس زندگی میں اور مرنے کے بعد دوسری زندگی میں سب کچھ ملتا ہے۔ اس کے لیے میاں میں ایک قیاس کیا گیا ہے کہ ہر ایک کرم کرنے سے ایک لطیف قوت پیدا ہوتی ہے جو کرم ختم ہو جانے کے بعد بھی اس وقت تک قائم رہتی ہے جب تک اس کا پھل نزل جائے۔ اس کو مسالکی اصطلاح میں "اپورو" کیا گیا ہے۔ کرم اور اس کے پھل کے درمیان جو تعلق پیدا ہوتا ہے وہ اس "اپورو" کی وجہ سے ہوتا ہے۔

۵) یہ کائنات کرم اور اپورو اور پھل کی ایک سرگرمی ہے۔ تمام قدرت میں اور انسان کی زندگی میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ان ہی علتوں سے ہوتا ہے۔ یہ کائنات ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اس کو تخلیق کرنے والی یا فنا کرنے والی کوئی ہستی نہیں ہے جس کو ایشور کہا جاسکے

۶) ایشور یا خالق کے موجد ہونے کا کوئی ثبوت ہی نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو کارل بھٹ نے اپنی "شلوک وارنٹ" میں پرزور طریقہ پر ثابت کیا ہے اور ایشور کی ہستی کو ثابت کرنے والے تمام غموتوں کی سخت تردید کی ہے

# فلسفہ ویدانت (ادویت)

نظام ویدانت اس فلسفہ کی تشریح کرتا ہے جس کی تعلیم ویدوں میں دی گئی ہے اور جو بادرین کے برہمہ سوتر میں خلاصہ کے طور پر درج ہے۔ اپنشد ویدیک۔ ازب کا سب سے آخری حصہ ہے اور اس کے فلسفہ کو اتر میمانسا یا ویدوں کے آخری جزو کی علمی تحقیق کی کوشش کہا جاسکتا ہے۔ یہ میمانسا جمینی کی پورب میمانسا سے بالکل مختلف اور ممیز ہے جس میں ویدان کے کرم کا نڈ کی علمی تحقیق کی کوشش کی گئی ہے۔ اگرچہ برہمہ سوتر کی تعبیر مختلف شارحین نے مختلف طریقے پر کی ہے لیکن سب سے قدیم شرح شنکر آپاریہ کی لکھی ہوئی ہے جو اس وقت دستیاب ہوتی ہے اور جس کو بے حد شہرت حاصل ہے کیونکہ اس میں بے حد گہرے اور لطیف تصورات موجود ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ مشہور و معروف شنکر کی شخصیت سے متلازم ہے۔ شنکر نے جس فلسفہ کی تشریح کی ہے اور اس کے مشہور و معروف شاگردوں نے اس کو جس کمال کے درجہ تک پہنچا دیا ہے اس کا اثر اس قدر زیادہ ہے کہ جب کبھی ہم ویدانت فلسفے کی بات کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد اس فلسفے سے ہوتی ہے جس کی تشریح شنکر نے کی ہے اور اگر کبھی ہمارا فساد دوسروں کی تشریح سے ہوتا ہے تو ان شارحین کے نام خاص طور پر بتلانے پڑتے ہیں مثلاً رامانج، مادھوا وغیرہ۔ اس باب میں ہم ویدانت پر ایسی بحث کریں گے جو شنکر اور اس کے شاگردوں نے بے حد واضح طور پر پیش کی ہے۔ شنکر کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ وہ کسی اصلی نظام کا موجد یا شاعر ہے بلکہ وہ تو آپنشدوں اور برہمہ سوتر کی تعبیر اس ترتیب سے کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپنشدوں میں ایک مربوط اور باقاعدہ فلسفہ موجود ہے۔ آپنشد ویدوں کا جزو ہیں اور ہندوؤں کے نزدیک ان میں غلطی ممکن نہیں۔ اگر شنکر یہ ثابت کر سکے کہ اس کی تشریح صحیح ہے تو اس کا فلسفہ سب سے اعلیٰ سند پر قائم ہونے کے باعث تمام ہندوؤں کے لیے قابل قبول ہو گا۔ سب سے بڑے دشمن جو اس کام کی تکمیل کی راہ میں حائل ہیں وہ میمانسا کے حامی ہیں جن کے نزدیک ویدوں میں کسی فلسفہ کی تعلیم نہیں ہے اس لیے کہ جو کچھ ویدوں میں ہے اس کی تعبیر یہی گئی ہے کہ اس میں ایسے احکام جاری کیے گئے ہیں کہ ہم کس فصل کو انجام دیں اور کس کو انجام نہ دیں۔ ان کے نزدیک اگر آپنشدوں میں برہمہ کا ذکر ہے اور اس کی غرض ماہیت کو ظاہر کرنا یا ہے تو یہ اس غرض سے مبالغہ سے کام لیا گیا ہے کہ برہمہ کی پرستش زیادہ گہری اور دل جسی سے کی جائے۔ شنکر اس



اگرے انکار نہیں کرتا کہ ویدوں کا مقصد جو برہمنوں میں موجود ہے وہ صرف حکم کی صورت رکھتا ہے جیسا کہ  
یہاں کا خیال ہے۔ لیکن وہ ثابت کرتا ہے کہ اپنشد کامل اور مطلق برہم کے صحیح ترین اور اعلیٰ ترین علم کا ذکر  
کرتے ہیں جس سے کہ ایک گیانی نجات حاصل کر سکے۔ وہ کہتا ہے کہ کرم کا نڈ کی حد تک ویدوں کا مقصد علمی  
نوعیت کا ہے اس لیے کہ وہ ان تمام لوگوں کے لیے ہیں جو ایک نہ ایک لذت کے خواہشمند ہوتے تھے اور  
صداقت مطلقہ کے علم کی خواہش سے وہ کبھی کوئی کام نہیں کرتے تھے لیکن اپنشد تو ایک واحد مطلق اور  
غیر متغیر برہم کا اظہار کرتے ہیں جو تمام عالم کی صداقت عظیم ہے اور جو ان عقلمندوں کے لیے مخصوص  
کیے گئے تھے جنہوں نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے اور تمام دنیاوی خواہشات سے کنارہ کش ہو گئے  
ہیں۔ ویدوں کے یہ دو حصے دو قسم کے اشخاص کے لیے نامزد کیے گئے تھے۔ اس طرح شکر نے اپنے فلسفہ  
کا آغاز منطقی یا نفسیاتی تحلیل یا استخراج اور استقرا کی بنیادوں پر رکھ کر شروع نہیں کیا بلکہ اس نے مختلف  
اپنشدوں کے عبارتی موازنے سے اور اپنشدوں کے فقروں سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنشد صرف  
برہم کی ماہیت کو آخری حقیقت ثابت کرنے سے متعلق ہیں چنانچہ اس کو ثابت کرنا پڑا کہ تمام اپنشدوں کی غیر  
متناقص تصدیق اس کی رائے کی تائید میں ہے۔ اس نے ظاہری متناقص عبارتوں کے تمام شکوک کی تشریح  
کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ کس عبارت میں سائنکھیا کی پرکرتی یا بہت وغیرہ کے اصولوں کا ذکر نہیں ہے۔  
اس نے طبیعیات، علم کائنات اور مسائل سے معاد کے نشتر تصورات کی تعبیر کی جو اپنشدوں میں برہم کے فلسفے  
کے ساتھ یکساں طور پر موجود ہیں اور یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ اپنشدوں کا فلسفہ ایک مستحکم نظام ہے اس نے  
اپنے تمام مخالفین کے اعتراضات کو رد کیا جو برہم کے فلسفہ پر مامد ہو سکتے تھے۔ اس نے دوسرے مذہب کے  
فلسفیوں پر نکتہ چینی کی اور ثابت کر دیا کہ ان میں متناقص پایا جاتا ہے اور یہ بھی ثابت کر دیا کہ اپنشدوں کی  
ہر وہ تعبیر جو اس کی تعبیر سے مختلف طور پر کی گئی ہے غیر متعلق اور غلط ہے۔ یہ عمل اس نے نہ صرف برہم سوتر کے  
بجائید یا شوج میں بلکہ اپنشدوں کی شرحوں میں بھی اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک منطق کا درجہ ادا ہے۔  
اس کی اصل قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ اپنشدوں کی عبارتوں کی با اصول تعبیروں کی معاونت کرے اور نفس کو  
آباد کرے کہ وہ اپنشدوں کی غیر متناقص تصدیق کو بطور صداقت مطلق قبول کرے۔ اس کے شاگردوں نے بھی  
اس کی پوری تقلید کی ہے۔ بلکہ تفصیل سے بتلایا ہے کہ برہم کا فلسفہ نہ کبھی اور ان کی تجربہ کا متضاد ہے نہ عقلی  
فکر کا متناقص۔ اور تمام متضاد قہولے جو نیائے یا دوسرے نظامات فلسفہ پیش کرتے ہیں وہ سب متناقص  
بالذات اور غلط ہیں۔ اس کے پیروں نے "ویدانت علیات" کی تعبیر کر کے اس کے فلسفہ میں ایک اضافہ  
کیا اور مکمل طور پر پایا اور برہم کے تعلق، عالم برد و نمود اور دوسرے متعلقہ مضامین میں غور کیا اور

بہت سے اہم فلسفیانہ دھچپی کے مسائل جن کو شنکر نے ترک کر دیا تھا یا جن سے تھوڑی بحث کی گئی ان پر تفصیل بحث کی۔

ویدانت ادب میں برہمہ سوتر مصنفہ باورائش کے زمانہ تصنیف کو متعین کرنا ذرا دشوار ہے لیکن اس میں تقریباً تمام دوسرے ہندو نظامات فلسفہ یہاں تک شونیہ کا کی تردید بھی موجود ہے۔ شنکر کی تعبیر کے مطابق یہ قیاس صداقت سے بعید نہ ہو گا کیہ تصنیف بہ عقیدہ زمانے میں نہیں لکھی گئی اور غالباً دوسری صدی عیسوی کی تحریر ہے۔ تقریباً ۸۰ء میں گوڑ پارنے اپنشد کی ومدنی تعلیم کا احیا کیا۔ مانڈوکیہ اپنشد کی اسکی منظوم شرح مانڈوکیہ کاریکا کہلاتی ہے۔ گوڑ پار کا شاگرد گویند تھا جو شنکر کا استاد تھا۔ شنکر کی شرح برہمہ سوتر اصلی کتاب ہے جس سے بعد میں ویدانت پر بڑی اپنچ اور پرزور فلسفیانہ بصیرت کی کتابیں اور شرحیں لکھی گئیں۔ شنکر کے شاگرد آنندگیری نے ایک شرح نیاے نرنئے لکھی اور گوہند آنند نے دوسری شرح نرنئے برہما لکھی۔ واپسیتی مشرحو ۸۴۱ء میں مشہور ہوا تھا اس نے اس کی ایک دوسری شرح بھاستی لکھی اور امانند نے ۱۲۹۰ء میں کلب تر لکھی۔ رنگ راہو دھرمیندر کے بیٹے اپرکشت نے ۱۵۵۰ء میں کلب تر کی ایک شرح کلب تر پر پیل لکھی۔ شنکر کے ایک دوسرے شاگرد پدم پارنے ایک شرح پنچ پاریکا لکھی جس طرح سے اس کتاب کا آغاز کیا گیا ہے اس سے پڑھنے والا اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہ تمام تر شنکر بھاشیہ کی مسلسل شرح ہوگی لیکن جو تھے سوتہ پنچ کر کچھ بے تکے طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ سریشور نے ایک کتاب "نیش کر م سدھی" لکھی۔ پدم پارنے بھی ایک ٹیکا لکھی تھی۔ لیکن یہ کتاب اس کے چچا کے گھر میں جلادی گئی۔ شنکر نے اس کتاب کو ایک بار دیکھا تھا اور اپنے غیر معمولی حافظہ سے اس کو سنا دیا۔ پھر پدم پارنے اس کو لکھ لیا۔ پدکاش اتم نے ۱۲۰۰ء میں پدم پارک پنچ دیکھا کی ایک شرح لکھی جو پنچ دیکھا دیورن کہی جاتی ہے۔ اکھنڈ آنند نے تنود یسین لکھی اور مشہور معروف نرسہا آشرم منی نے ۵۰۰ء میں اس کتاب کے متعلق دیورن بھاویریکا شیکا لکھی۔ امانند اور وریا ساگر نے علی الترتیب پنچ پاریکا کی شرحیں پنچ پاریکا دیورن اور پنچ پاریکا ٹیکا لکھیں۔ اول الذکر کی بہت شہرت ہے۔ وریارینہ نے پنچ پاریکا دیورن کے تصورات کی تشویح میں اپنی کتاب دیورن پر مہ سمگو لکھی۔ وریارینہ نے ویدانتی اصول نجات کے متعلق دوسری عمدہ تصنیف "جیون مکتی دوک" لکھی۔ سریشور کی بہترین مستقل تصنیف "نیش کر م سدھی" پہلی کتاب ہے جو شنکر کے بھاشہ میں بتلائے ہوئے فلسفہ کی خوب اچھی طرح وضاحت کرتی ہے۔ اس کی شرح گنا تو تم مشرائے کی ہے۔ وریارینہ کی ایک دوسری اہم تصنیف "پنچ دش" جو نظم میں ویدانت پر عام پسرا اور بصیرت افزا کتاب ہے۔ شنکر بھاشیہ پر ایک اور اہم تصنیف جو نظم میں لکھی گئی ہے جو تمام تر اس کی اصلی تعلیمات، مہنی ہے وہ سنکشیپ شاریک



ہے اس کا مصنف سر دیو گیتا تمبھنی ہے۔ اس پر رام تیرتھ نے شرح کی ہے۔ مشری پُرش نے ۱۱۹۰ء میں "کھنڈن حادیہ" لکھی جو دیانتی تنقید مابعد الطبیعات پر بہت ہی مشہور تصنیف ہے۔ چت سکھ جو غالباً مشری پُرش کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ہوا ہے۔ اس نے اس کی شرح کی اور دیانتی تنقید مابعد الطبیعات پر ایک مستقل کتاب "تتو دیو پکا لکھی بشکر مشرا اور رگھوناتھ نے کھنڈن کھادیہ کی شرحیں لکھیں۔ دھرم راجا دھونڈ نے غالباً ۱۵۵۰ء میں ویدانتی علییات اور ویدانت کے خاص مضامین پر بہترین کتاب لکھی جو دیانت پری بھاشا کہلاتی ہے۔ ویدانت پری بھاشا اور اس کی شرح ویدانت کے اسی اصولوں کی بہترین تشریح کرتی ہے اور سب سے زیادہ اہمیت کی تصنیف اور غالباً سب سے آخری بڑی تصنیف دھرم سن سوسوتی کی کتاب "ادویت سدھی" ہے جو راجا دھرم ند کے بعد پیدا ہوا ہے۔ سدانند ویاس نے اس کا ایک خلاصہ "ادویت سدھی سدھانت سار" لکھا۔ سادانند نے خود ایک بہترین ابتدائی کتاب "ویدانت سار" لکھی ہے جس کی دو شرحیں ہیں ۱۱ سویدھنی اور ۱۲ ودوان منورنجنی۔ سدانند کی ادویت برہمہ سدھی اگرچہ ادویت سدھی سے کم درجہ کی ہے لیکن اہم ہے کیونکہ اس میں ویدانت کی دلچسپی کے بہت سے مسائل آجاتے ہیں جو دوسری ویدانت تصانیف میں نہیں پائے جاتے۔ آئندہ دورہ بھٹارک آپاریہ کی تصنیف "نیلے مکرمہ" القباس کے اصولوں اور ویدانت کے اہم نقاط پر بحث کرتی ہے۔ پرکاش آئندہ کی "ویدانت سار سدھانت کتاوی" نہایت دقیق مسائل کے متعلق بے حد سادگی سے بحث کرتی ہے جس میں اگیان کی نوعیت اور شعور۔ اس کے تعلقات کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ آپرے وکشت کی "سدھانت لیش" بے حد اہم خلاصہ ہے جو دلچسپ مسائل پر مختلف اہل قلم کی مختلف آرا پر مشتمل ہے۔ ویدانت تتو دیو پکا اور سدھانت تتو ویدانت کے نظام کی اچھی اور گہری نظر کے مسائل کا خلاصہ میں۔ نرسمہا شرم منی کی کتاب "بھیدر جھک کار" بھی ویدانتی مابعد الطبیعات کی بے حد اہم تصنیف متفقہ طور پر ہے۔

یہ مذکورہ فہرست صرف اہم ترین ویدانت تصانیف کی دی گئی ہے جن کے حوالے اس باب میں کئی جگہ دیے گئے ہیں۔

سفکرت زمان میں شکر کی بہت سی سوانح حیات بھی لکھی گئی ہیں۔ مثلاً شنکر رگ وجیہ، شکر وجیہ دلاس، شکر جیہ وغیرہ۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سات سو اور آٹھ سو صدی عیسوی کے درمیان ہوئے۔ وہ دکن کے ملتانہ مالا بار میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا شیوگر و۔ تیرتھ شاخ کلہ بھر ویدی برہمن تھا۔ شکر کو شیو کا اوتار کہا جاتا ہے اور بہت سی کرامات اس سے منسوب کی جاتی ہیں۔ وہ آٹھ سال کی عمر میں تارک دنیا ہو گیا تھا۔ اور اس وقت کے ایک مشہور رشی گوبند کا شاگرد ہو گیا جو زبردستی کے

کنارے ایک پہاڑی کے غار میں رہتا تھا۔ اس کے بعد وہ بنارس گیا اور وہاں سے دہری ناتھ پہنچا۔ یہ بات مشہور ہے کہ اس نے برہمہ سوتر کی اپنی مشہور شرح بارہ برس کی عمر میں لکھی تھی اور بعد میں دس آپشندوں پر شرحیں لکھیں اور اس وقت سے اس نے تمام ہندوستان میں سفر کر کے دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو مناظروں میں شکست دینے کا ارادہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پورب میساما کے زبردست عالم کمارل سے مباحثہ کرنے کے لیے گیا تھا لیکن کمارل بستر مرگ پر پڑا ہوا تھا۔ اس نے شکر سے کہا کہ اس کے شاگرد رشید منڈل سر سے ملاقات کرے۔ اس طرح شکر نے منڈل سر سے مباحثہ کیا، شکست دی اور اس کو اپنا شاگرد بنالیا۔ اس کے بعد اس نے مختلف مقامات کا سفر کیا۔ ہر جگہ مخالفین کو شکست دی اور ہر مقام پر اپنے ویدانت فلسفہ کو اس طرح قائم کیا کہ اس وقت سے ہندوستان کی مذہبی زندگی کے ڈھالنے میں اس کا نمایاں اثر اب تک موجود ہے۔

اس طرح شکر نے اپنے استاد گوڑ پاد کے کام کو جاری رکھا۔ اس نے دس آپشند یعنی ایش، کین، کٹھ، بدھن، منڈک، مانڈوکیہ، تیرتیرہ، ایتیرہ، چھا ندوکیہ اور برہدا آرنیک، آپشندوں اور برہمہ سوتروں کی شرحیں لکھیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان میں صرف کامل مطلقہ مذہب کی حلیم دی گئی ہے۔ برہمہ سوتروں کی شرح میں شروع سے آخر تک اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ وہ ایسے تنوی میلان کی تعبیروں سے متاثرہ کرتا رہا ہے جو آپشندوں میں سانکھیہ کے علم کائنات یعنی پرکرتی کے وجود کی تائید کرتے ہیں۔ (ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ دوسرے یعنی میساما کے پیرو اور ہم میں سے یعنی وہ بڑا آپشندوں کی تعبیر و بیانات کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ روح قائم بالذات ہے اور ہر ایک چیز کو وحدت فات کے طور پر محسوس کرنے کے صحیح اصول کی مخالفت کرتے ہیں مان سب کی عذیب کرنے کے لیے میری شرح لکھی گئی ہے۔ (برہمہ سوتر ۱-۲-۱۹ شکر بھاشیہ)

مختلف مذاہب فکر سے متعلق لوگوں نے باورائین کے برہمہ سوتر کی شرح کی ہے۔ ان کے مطالعہ سے ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ سب نے برہمہ سوتر کو آپشندوں کی تعلیم کا نچوڑ خیال کیا ہے لیکن اختلاف رائے ان سوتروں کے معنی کے متعلق ہے اور آپشندوں کی ان عبارتوں کے بارے میں ہے جن میں سوتروں کا حوالہ کوئی خاص صورت پیش آنے پیدا جاتا ہے۔

برہمہ سوتر چار ادھیائے یا فصلوں پر مشتمل ہے اور ان میں سے ہر ایک فصل چار باب پر منقسم ہے۔ ان میں سے ہر ایک باب بحث و مباحثے کے کئی مضامین پر مشتمل ہے جو کئی سوتروں سے مرتب کیے گئے ہیں۔ ان میں ایسے سوال اٹھائے جاتے جو شک و شبہ کی طرف لے جاتے ہیں اور ایسے خیالات سے



بحث کی جاتی ہے جن سے واقع ہوا ایک شخص کسی خاص نتیجے کی تائید کرتا ہے۔ شکر کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے چار سورتوں اور دوسری فصل کے پہلے اور دوسرے ابواب کے سوائے کتاب کے بہت سے سورتوں کے فقرات کی متنی تعبیریں پر مشتمل ہیں۔ موضوع اور معروض میں فرق نہ سمجھنے والے دیانت کے مطلقہ مذہب کا طریقہ جس کی تشریح شکر نے کی ہے اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ اپنے تمام حصوں میں مکمل یا بعد الطبیعیات کا کوئی مستحکم نظام ہے بلکہ اپنشد کے معنی کی تعبیر کرنے سے کچھ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ سب کے سب اس امر پر متفق ہیں کہ برہمہ ہی آتما یا ذات ہے اور صرف یہی ایک صداقت ہے۔ دوسری فصل کے پہلے باب میں اس نے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جو سائنس کی طرف سے اس مطلقہ مسلک پر وارد کیے جاتے ہیں۔ دوسری فصل کے دوسرے باب میں وہ سائنس، لوگ، انبیاء، موششک، برہمت، مین مت، بھاگوت اور شیونظامات فکر کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ یہ وہ باب اور پہلے چار سورتوں کی شرح اس نظام کے اصلی موضوع بحث ہیں اور تصنیف کے باقی حصہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سورتوں میں جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں وہ ہر جگہ اپنشدوں کے اصولوں کے بالکل مطابق ہیں شکر کے نزدیک عقل کو کبھی اول درجہ حاصل نہیں رہا۔ اس کی قدر صرف ثانوی ہے۔ اس کی اہمیت اس حد تک ہے کہ وہ الہامی کتب یعنی اپنشدوں کو صحیح طور پر سمجھانے میں مدد کرتی ہے۔ آخری صداقت محض عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ ایک ماہر بحث اگر ایک مسئلہ کو معقول ثابت کرتا ہے تو دوسرا اس کو باطل ثابت کر دیتا ہے اور وہ جو کچھ صحیح ثابت کرتا ہے اس کو بھی ایک تیسرا ماہر بحث باطل ثابت کر سکتا ہے۔ پس یہ بات یقینی نہیں کہ صرف منطق یا استدلال سے آخری صداقت تک پہنچا جاسکتا ہے۔ ایسی آخری صداقت صرف اپنشدوں میں پائی جاتی ہے۔ عقل تمیز اور تصدیق تو صرف اپنشدوں کے اصل مفہوم کو معلوم کرنے کے لیے کام میں لائے جانے کے لیے ہیں۔ اس طرح شکر خود اپنی حیثیت سے بھی اس امر کو جائز اور صحیح ثابت کرنے کے لیے مجبور نہ تھا کہ دیانت کی حیثیت یا بعد الطبیعیات کے ایک کامل منطقی نظام کی ہے کیونکہ اس کی صداقت عقل و استدلال پر نہیں بلکہ اپنشدوں کی سند پر منحصر ہے لیکن صداقت کی تردید کسی بھی تجربہ سے نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے اگر اپنشدوں کی وہ تعبیر جو شکر نے کی ہے صحیح ہے تو اس کی تردید کسی تجربہ سے نہیں ہو سکتی اس لیے شکر یہ واضح کرنے کے لیے مجبور نہ تھا کہ اس کی تعبیر منطقی ہے اور تجربہ کے خلاف نہیں ہے۔ وہ یہ سمجھنے میں حق بجانب تھا کہ اگر وہ ثابت کر سکے کہ صرف اس کی تعبیری صحیح تعبیر ہے جو اپنشدوں کے عین مطابق ہے اور تجربہ کے ساتھ اس کے بظاہر تناقض کی تشریح کسی نہ کسی طرح سے ہو سکتی ہے تو وہ اس سے زیادہ اور کچھ کرنا نہیں ہے۔ وہ کچھ بھی فلسفہ کے جدید مفہوم میں نہیں

لکھ رہا تھا اور نہ اس کا مقصد محض ایک نظام فلسفہ پیش کرنا تھا جس کی تشکیل کسی ہوشیار مفکر نے کی ہو اور جو غلطی سے بظاہر معقول معلوم ہو۔ وہ تو ہمارے سامنے اعلیٰ ترین صداقت کو پیش کر رہا تھا جس کا الہام اپنشدوں میں ہوا ہے۔ آخری صداقت کا انحصار عقل پر نہیں بلکہ ذہنی اور الہامی کتب پر ہے۔

شکر اپنی بحث کا آغاز اس مقدمے کرتا ہے کہ تمام تجربہ ایک ایسی غلطی سے شروع ہوتا ہے جو تا یا ذات کو جسم جو اس یا معروضات جو اس کے عین مطابق سمجھنے میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ بھی ہو لیکن تمام وقوفی افعال کی تہ میں پُر فریب عینیت پنہاں ہے۔ اس لیے کہ اس کے بغیر آتما یا خالص ذات نظری عالم یا ادراک کرنے کے طور پر ہرگز کوئی کام انجام نہیں دے سکتی اور ایسے ادراک کرنے والے کے بغیر کوئی ذاتی فعل نہیں ہوتا۔ شکر خالص ذات کے وجود کو فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ دوسری چیزوں سے مختلف اور میسر ہے۔ وہ تو اس ثبوت سے مطمئن ہے کہ اپنشدوں میں خالص ذات کو ہی صداقت مطلقہ کہا گیا ہے اور اس کو ہر قسم کی ناپاکی سے غیر ملوث بتلایا گیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا کوئی استثناء نہیں ہو سکتا کیونکہ اپنشدوں میں سا الہام ہوا ہے۔ یہاں بات تسلیم ہو گئی ہے تو دوسرا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ہمیشہ ہمارا تمام تجربہ آتما کو جسم و حواس وغیرہ کے عین مطابق سمجھنا اور لذت والہ وغیرہ منظر کی کیفیات کو ذات سے متعلق کر دیتا ہے۔ شکر اس مسئلہ کو ایک لا آغاز التباس کہتا ہے۔ گوڑا دینے یہ سب کچھ پہلے ہی کہہ رہا تھا اور شکر نے گوڑا دے کے نتائج کو قبول کر لیا ہے لیکن اپنے مسئلہ کے اجمالی ثبوت کے لیے اس کے منطقی استدلال کو ترقی نہیں دی۔ البتہ اس نے دوسرے نظامات فکر کی تردید کے لیے تنقید مابعد الطبیعات کا طریقہ استعمال کیا اور اس قسم کی تردید کے بعد اس نے خیال کیا کہ اپنشدوں کو اپنے تصور کے عین مطابق ظاہر کرنے کے علاوہ اس کے لیے اور کچھ کرنا باقی نہیں ہے۔ اس لیے اس نے یہ واضح کیا کہ اپنشدوں میں خالص ذات ہی خالص وجود۔ خالص شعور اور خالص سرور یا ستیت جت آتما کے طور پر صداقت مطلق ہے۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ عالم جیسا کہ نظر آتا ہے وہ حقیقی طور پر باقی نہیں رہ سکتا۔ وہ منحصر یا یا التباس کا ایک شعبہ ہو سکتا ہے۔ شکر یہ ثابت کرنے کی کوشش کبھی نہیں کرتا کہ عالم یا یا ہے بلکہ اس کو بغیر کسی حجت کے تسلیم کر لیتا ہے کہ وہ ناقابل بحث ہے۔ اس لیے اگر ذات ہی آخری حقیقت ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ باقی سب محض التباس یا یا ہے۔ اس طرح اس کو ایک طرف تو میا ساے اور دوسری طرف سا لکھیہ سے جنگ کرنی ہے کیونکہ یہ دونوں حقیقتیں میں اور ویدوں کی صحت کو تسلیم کرنے کے باوجود ان کی تعبیر غلط طریقہ پر کرتے ہیں۔ اہل میا سا کے نزدیک ہر ایک چیز جو ویدوں میں کہی گئی ہے اس کی تعبیر اس طرح کی باقی ہے کہ ہمیں یا تو یا یا یا قسم کے افعال انجام دینے کی ضرورت ہے یا بعض



قسم کے افعال کی انجام دہی سے اجتناب کی ضرورت ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ چونکہ اُپنشد بھی ورد کے جزو ہیں اس لیے ان کی تعبیر بھی اس طرح کرنی چاہیے کہ وہ چند خصوصی افعال کی انجام دہی کے احکام پر مشتمل ہیں۔ اس لیے تسلیم نہیں کیا جاتا کہ اُپنشدوں میں برہمہ کا بیان صرف برہمہ کی سادہ نظرت کے اظہار کے لیے ہے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک خاص نظرت سے موصوف برہمہ کا مراقبہ کیا جائے جس کا ذکر میسا میں کیا گیا ہے تاکہ یہ طریقہ سودمند نتائج کی رہبری کر سکے۔ شکر اس رائے سے متفق نہیں تھا اس کی دلیل یہ ہے کہ اُپنشدوں میں اعلیٰ ترین صداقت کا اہام برہمہ کے طور پر ہوا ہے اس لیے نہ مراقبہ کی ضرورت ہے نہ عبارت اور نہ کسی عمل کی حاجت ہے بلکہ عقل اور نجات اس وقت حاصل ہو جاتی ہے۔ جب یہ صداقت کسی شخص پر آشکار ہو جاتی ہے کہ برہمہ یا ذات ہی آخری حقیقت ہے اور ورد کے کرم کا اثر کے حصہ کی تعلیم ان اشخاص کے لیے ہے جو ارنادر جہ کے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں اُپنشد کی تعلیم میں گیان کا نڈا اعلیٰ حوصلہ رکھنے والے افراد کے لیے ہے جو رسمی افعال و فرائض کے مدور سے ماوراء ہو چکے ہیں اور جو کسی دنیاوی برکت یا آسمانی مسرت کی بھی خواہش نہیں رکھتے۔ جھگو دگیتا کی شرح میں بھی شکر جگہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ لوگ جو ویدک احکام کی تقلید کرتے ہیں اور ویدک فرائض کو انجام دیتے ہیں جیسے کہ گیارہ وغیرہ۔ وہ ارنادر جہ کی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں اور جس وقت تک وہ اس جماعت میں رہتے ہیں۔ ان کو اُپنشدوں کی اعلیٰ تعلیم پانے کا حق نہیں۔ وہ صرف مذہبی فرائض ادا کرنے والے ہوتے ہیں البتہ جب وہ اپنے نفس کو ایسی تمام خواہشات سے پاک کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں جو ان کو ویدک احکام کی انجام دہی یعنی کرم مارگ کے میدان یا راہ فرائض کی طرف لے جاتی ہے اور صرف ایک صداقت سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو وہ گیان مارگ یا راہ عقل میں داخل ہوتے ہیں اور انہیں کسی قسم کے فرائض انجام دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پس ویدانت کا مطالعہ ان اعلیٰ افراد کے لیے مخصوص ہے جن کا جہان زندگی کی معمولی مسرتوں کی طرف نہیں بلکہ جو کامل نجات کے خواہاں ہوتے ہیں۔ ویدانت کا مطالعہ کرنے والے میں چند خصوصیات کا ہونا ضروری ہے۔

(۱) عارضی اور دائمی اشیاء کی تمیز یعنی "ویدک" (۲) اس عالم یا عالم آخرت کی لذت کی لطافت اور لذت کا عدم میلان و یگانگہ (۳) حصول طہانیت، خود ضبطی، ترک، صبر، توجہ کامل اور ایمان یعنی شتم اوی ساہن کھٹ سپینی (۴) نیز خواہش نجات یعنی مکشتوا جس شخص میں یہ چار اوصاف ہوں اس کو اُپنشد کا مطالعہ کرنا چاہیے اور جو اس کو برہمہ اور آتما عینیت کی صداقت کا کامل یقین ہو جائے وہ نجات حاصل کر لیتا ہے۔ جب ایک شخص غفلت کر لیتا ہے کہ صرف آتما ہی ایک واحد حقیقت ہے

اور ہر ایک چیز یا سہ تو تمام احکام اس کے لیے اثر ہو جاتے ہیں۔ اس طرح راہ فراموش اور عقل مختلف مدارج کے اشخاص یا اہلیت رکھنے والوں کے لیے ہیں۔ ویر اور اپنشدوں کی اعلیٰ صداقت کی تعلیم ایک ساتھ نہیں دی جاسکتی اور ثنویت کے پیروں کے خلاف اس نے یہ وضاحت کی ہے کہ اپنشدوں نے کبھی ثنوی تعبیرات کو تائید کی نظر سے نہیں دیکھا۔ گڑ پاد کی ویرانت کی تشریح اور شکر کی تشریح میں اصلی فرق یہ ہے کہ شکر نے حتی الامکان اس امر کی کوشش کی ہے کہ اس میں ان مخصوص بورج خصوصیات کو دور کر دے جو گڑ پاد کی تشریح میں موجود ہیں اور ایسا فلسفہ عدون کرے کہ اس کو قدیم اپنشدوں کے متن کی تعبیر کہا جائے۔ اس میں اس نے نمایاں کامیابی حاصل کی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگوں نے اس کو ٹھپا ہوا دھ کہا ہے لیکن ہندو فکر اور مذہب پر اس کا اثر اس قدر عظیم ہے کہ بعد میں اس کو ایک اوتار کا درجہ بھی دیا گیا ہے۔ اس کے نظریہ کے حامی شاگردوں نے اور اس کے شاگردوں کے شاگردوں نے آئندہ چل کر متعدد نسلوں میں اس کے نظام کو عقلی اور منطقی اساس پر شکر سے بھی بڑھ کر قوی دلائل کے ذریعہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کتاب میں شکر کے فلسفہ کے متعلق تمام بحث ان ہی تعبیرات پر مبنی ہیں جو اس کے پیروں نے پیش کی ہیں اور جو نہ صرف شکر کی تعبیرات کے عین مطابق ہیں بلکہ جن میں ایسے سوالات اور مسائل کو بھی اٹھایا گیا ہے اور ان سے بحث کی گئی ہے جن کو شکر نے بھی ترک کر دیا تھا۔ ان تعبیرات کے بغیر کوئی بھی شخص ویرانت پر مابعد الطبیعات کے مربوط اور کامل نظام کے طور پر بحث نہیں کر سکتا۔ ذیل میں ویرانت و شکر کے خاص خود و خیال کا مختصر بیان دیا جاتا ہے جس کی تشریح خود شکر نے کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”یہ عالم جو نام اور صورتوں میں پھیلا ہوا ہے جو کثیر کارکنوں اور لطیف اٹھانے والوں پر مشتمل ہے اور جس میں بالخصوص زمان مکان اور علیت سے معین ہونے والے کرموں کے پھل رہتے اور عمل پذیر ہوتے ہیں۔ برہم ہی ایسے تمام عالم کا آغاز، قیام اور فنا کی علت ہے جس کی تعبیر اس طرح ہوئی ہے کہ اس کی ترتیب کو نفس اور اس کا تجل بھی اور اک نہیں کر سکتا ہے۔ شکر جن دلائل سے برہم کے وجود کو مستخرج کرتا ہے وہ تین طرح کے تصور کیے جاسکتے ہیں۔

۱) ضرور ہے کہ عالم کسی شے کے تغیر کے طور پر پیدا کیا گیا ہو۔ لیکن اپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ برہم کے علاوہ تمام چیزیں کسی اور چیز سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس لیے ثابت ہے کہ برہم ہی علت ہے جس سے یہ عالم وجود میں آیا ہے لیکن ہم یہ سمجھ بھی نہیں سکتے کہ خود برہم کس چیز سے پیدا ہوا ہے۔ ورنہ لا انتہا سلسلوں میں پھنسا پڑے گا ۲) عالم اس قدر بامعنا ہے کہ وہ کسی بے عقل ماخذ سے



پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس وہ عقلی ماحذ جس سے عالم وجود میں آیا ہے برہم ہے۔ ۱۳۔ برہم خالص اور راست شعور ہے جو آتما کی طرح چمکتا ہے اور جو آتما کی واقفیت کی طرح معروضات اور اک کے ذریعہ بھی اپنا نور پھیلاتا ہے۔ اس طرح وہ ہم سب کا جوہر ہے اور آتما ہے۔ اگر کوئی اس کا انکار بھی کرے تو بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے انکار میں بھی اس کا اظہار ہے۔ وہ ہم سب کی آتما ہی ہے۔ اس لیے ہمارے تمام وقوف و ادراک میں ہمیشہ موجود ہے۔

شکر کے مطابق برہم خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرود کی عینیت ہے۔ برہم ہی ہم سب کی اصل آتما ہے۔ جب ہم بیداری کی حالت میں ہوتے ہیں تو اپنی آتما کو ہزار ہا پر فریب چیزوں سے عین مطابق کرتے رہتے ہیں۔ اور میں "یا میرا" کہتے رہتے ہیں لیکن گہری نیند میں ہم مطلقاً ان مظہری تصورات کے بغیر ہوتے ہیں تو اس وقت خالص برکت یا اپنی حقیقی حالت کی نوعیت کسی قدر متحقق ہوتی ہے انفرادی روح جس طرح کہ ظاہر ہوتی ہے محض دکھاوا ہے لیکن حقیقی صداقت وہ حقیقی آتما ہے جو تمام میں ایک ہے اور جو سب میں خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرود کے طور پر موجود ہے۔

تمام تخلیق پُر فریب مایا ہے۔ البتہ اس کو مایا خیال کرتے ہوئے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ میثور نے عالم کو کھیل کے طور پر پیدا کیا ہے۔ صحیح نقطہ نظر سے کوئی میثور نہیں ہے جو عالم کو پیدا کرتا ہے لیکن جس مفہوم میں عالم موجود ہے اور ہم سب بطور انفرادی افراد موجود ہیں۔ اس مفہوم میں میثور کے وجود کا ایجاب کر سکتے ہیں کہ اس نے عالم کو پیدا کیا ہے اور اس کو قائم رکھا ہے حقیقت میں تمام پیدائش ایک دھوکا ہے۔ پس خالق پُر فریب ہے اور برہم یعنی آتما ایک وقت عالم کی مادی علت اور علت غائی ہے۔ علت معلول میں کوئی فرق نہیں ہے اور معلول علت پر ایک پُر فریب اطلاق ہے جو نام اور صورت کا محض التباس ہے۔ ہم مٹی سے گھڑے، پیالے وغیرہ بنا سکتے ہیں اور ان کو مختلف ناموں سے پکار سکتے ہیں۔ لیکن تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ وہ سب شکلیں مٹی کے سوا کچھ اور ہیں۔ گھڑے اور پیالے وغیرہ کی صورت میں نام تغیرات محض نام اور صورت کے دکھاوے ہیں۔ اور یہ عالم مظہری طور پر محض نام اور صورت کے معروضات کی حد تک ایک معلول ہے جو برہم پر غلط طور پر عاید کیا گیا ہے لیکن علت یعنی برہم واحد صحیح حقیقت ہے۔

شکر کے فلسفہ ویدانت کا اصلی تصور اوریت یا غیر ثنویت ہے۔ یعنی یکا فزی اور مطلق صداقت واحد آتما ہے اگرچہ وہ مختلف افراد میں متعدد صورتوں میں دکھائی دیتی ہے اور عالم بھی افراد سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا اور آتما کے سوا کسی دوسری صداقت کو ظاہر نہیں کرتا۔ تمام واقعات خواہ مادی ہوں یا ذہنی بجز گزرنے والی صورتوں کے لود کچھ نہیں ہیں۔ ان سب کی تہہ میں کارفرما صرف مطلق اور غیر متغیر

یعنی ذات یا آتما ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ دوسرے نظامات فلسفہ نے پران یا ذرائع ثبوت کی تحقیق صرف اس بنا پر کی کہ ان کی جانچ سے معلوم کریں کہ وہ کس حد تک چیزوں کی معروضی صداقت کو معین کر سکتے ہیں یا عملی زندگی میں ان کے ساتھ ہمارے عمل کس طرح کا ہونا چاہیے لیکن ویدانت اپنی تلاش میں ظاہری صورتوں کی تہہ تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اور اس آخری اور اصلی صداقت کی تحقیق کرنا چاہتا ہے جو عالم اصغر اور عالم اکبر یا موضوع اور معروض کی بنیاد میں کارفرما ہے۔ روح اس صداقت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ جب تک کہ نفس تمام خواہشات اور جذبات سے پاک صاف نہیں ہو جاتا لیکن جب ایک بار وہ پاک ہو جائے اور روح اعلیٰ ترین صداقت کے علم کے ذریعہ نجات کی تمنی ہو تو ویدانت کی اہم عبارت کے مطابق گڑاس کو ہایت دیتا ہے: "تو ہی آتما ہے" اور وہ فوراً صداقت ہی ہو جاتا ہے جو یک دم خالص سرور اور خالص شعور سے مطابق ہے تمام معمولی تصورات اور اختلاف و کثرت کے وقوت ختم ہو جاتے ہیں۔ نہ دلی رستی ہے نہ میرے اور تیرے کا تصور۔ اس عالمی عمل کا وسیع التباس اس کے لیے فنا ہو جاتا ہے اور وہ واحد صداقت اور برہم کے طور پر چمکتا ہے۔ تمام ہندو نظامات کا یقین ہے کہ جب انسان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے تو وہ تمام عالمی شعور، خود کا شعور اور اپنے تمام اغراض کے شعور سے جدا ہو جاتا ہے اور خود اپنی پاکیزگی میں آ جاتا ہے جو تمام احساسات اور اکات اور ارادوں سے بے تعلق ہے لیکن وہاں تصور یہ تھا کہ جب انسان کرم کے قیود سے آزاد ہو گیا اور عالم سے متعلق اس کی کوئی خواہش یا تعلق باقی نہ رہا اور اپنی ذات کی نوعیت سے اس طرح واقف ہو گیا کہ عالم سے قطعی بے تعلق اور آزاد مطلق ہے تو وہ عالم سے نجات پاتا ہے اور عالم کے ساتھ اس کے تمام علاقے منقطع ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ عالم دوسروں کے لئے ویسا ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک خارجی عالم ایک حقیقت ہے اور غیر حقیقت والتباس سے مراد صرف صحیح علم کا فقدان ہے جو ذات کی حقیقی فطرت سے لاعلمی کے سبب ہوتا ہے اور اس وجہ سے ذات خود کو عالمی تجربات اور دنیاوی لذات بھی سمجھ بیٹھتی ہے اور اس کے مطابق اچھے برے کام انجام دیتی ہے۔ اس کے جمع شدہ کرموں کی قوت اس کو ان تجربات کے برداشت کرنے میں پھنسا دیتی ہے۔ اور وہ گزشتہ کرموں کا پھل حاصل کرتے وقت اپنی ذات سے ہمیشہ کی طرح بے خبر رہ کر اس باطل کے تعلق کے فریب سے کام کرتا ہے۔ پس اس طرح اس عالم کا عمل جاری رہتا ہے۔ یکتی یا تہات سے مراد ذات کے موضوع موضوعی نفسی لغرض اور عالم سے بے تعلقی بلکہ نیائے ویشٹک اور مہاسانے ذات کی خالص حالت کی اس شرط کو غیر شعوری سمجھا ہے اور ساکھ۔ یوگ نے اس کو خالص عقل کی حالت کہا ہے لیکن ویدانت میں تو مسئلہ ہی مختلف ہے اس لیے کہ یہاں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ عالم جیسا کہ یہ ہے اس کا مطلقاً کوئی حقیقی وجود نہیں ہے



بلکہ صرف ایک پُر فریب تخیل ہے جو صرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک صحیح علم حاصل نہیں ہوتا۔ جلد ہی ہم واقعہ ہو جاتے ہیں کہ واحد صداقت آتما یا برہم ہے۔ عالم کے ہمارے تمام پُر فریب اور اکائیت ختم ہو جاتے ہیں۔ اس وجہ سے انہیں کہ ذات کے ساتھ عالم کے تعلقات ختم ہو جاتے ہیں بلکہ اس لیے کہ مالی طرہ مسل کی صورت آخری اور اعلیٰ صداقت کو اپنے مطابق پیش نہیں کرتی۔ عالم کے رنگ بزرنگ کے تصورات اگرچہ وہ لا آفا ز زمانہ سے جاری ہیں مگر سب باطل ہیں۔ اس مفہوم میں کہ وہ حقیقی صداقت کے اظہار سے قاصر ہیں۔ نہ ہم واقعہ میں کہ ہم خود کیا ہیں نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے چاروں طرف یہ عالم کیا ہے لیکن پھر بھی عالم کے مام تجربات میں ہم یہ خیال کر لیتے ہیں کہ وہ اس عالم کو صحیح ظاہر کر رہے ہیں اور اپنی روزمرہ کی فعلیت کی روشنی کو جاری رکھتے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ تجربات ایک نظام معینہ کا اظہار کرتے ہیں جو خود اپنے قوانین رکھتا ہے لیکن یہ حقیقی صداقت ظاہر نہیں کرتے۔ وہ صرف اضافی مفہوم میں صحیح ہیں کیونکہ جیسے ہی ان کی بابت حقیقی صداقت اور ذات کا علم ہوتا ہے۔ تمام دنیا کے دکھاوے باطل ہو جاتے ہیں۔ اور صداقت واحد برہم، خالص وجود اور سرور کے طور پر چمکتی ہے۔ یہی ایک صداقت انسان اور عالم دونوں میں ہے۔ عالم کا بود و نمود جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں اس کو صدف میں پاندی کے پُر فریب اور اک سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ ایک لہو کے لیے یہ اور اک صحیح معلوم ہوتا ہے اور انسان اس کو اٹھانے کے لیے اس طرح دوڑتا ہے گرا صدف ہی پاندی کا ٹکڑا ہے۔ لیکن صداقت کا علم ہوتے ہی وہ اپنا ہاتھ کھینچ لیتا ہے اور اس کی صورت سے دھوکا نہیں کھاتا نہ پھر اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ پاندی کا دھوکا خود ناقابل تشریح ہے۔ اس بے کسری وقت تک وہ قائم ہے اپنی تمام افروض کے لیے صحیح ہے لیکن جب صحیح ملے حاصل ہوتا ہے تو وہ دھوکا اس کے ساتھ ہی غائب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیونیا دی دکھاوے کا غائب ہو جاتا ہے۔ جب صحیح علم حقیقت آشکار ہوگا۔ باطل علم جب ایک بار باطل معلوم ہو گیا تو وہ پھر دوبارہ دھوکا نہیں دے سکتا۔ اُنپندہ کہتے ہیں کہ جہاں کثرت کو دیکھتا ہے وہ مردود ہے۔ واحد برہم ہی تنہا حقیقی ہے۔ باقی سب کچھ نام اور صورت کا دھوکا ہے۔ دوسرے نظامات فلسفہ یہ یقین کرتے ہیں کہ نجات کے بعد بھی یہ عالم جیسا کہ ہے ویسا ہی باقی رہتا ہے اور یہ کہ اس میں کوئی چیز دھوکے کی نہیں ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ میں اس کا علم نہیں رکھ سکتا۔ چنانچہ ساکھیر کلہریش اس وقت عالم سے واقف نہیں ہو سکتا جب کہ بڑی ستوں سے جدا کیا جاتا ہے اور وہ ٹول پر کرتی میں ڈوب جاتا ہے۔ اسی طرح میلسا اور نیلے کی رصا بھی نجات کے بعد عالم سے آگاہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ سن سے الگ ہو چکی ہوتی ہے۔ لیکن ویرانت کی حیثیت کو بالکل صاف ہے۔ ہم عالم سے اس لیے واقف نہیں ہو سکتے کیونکہ جب صحیح علم پیدا ہو جاتا ہے تو عالم کے بود و نمود کا اور اک اس شخص کے نزدیک

باطل ہو جاتا ہے جس نے صداقت یعنی برہم کو متحقق کر لیا ہے۔ التباس رہ نہیں سکتا جب صداقت کا علم ہو جاتا ہے۔ جو صداقت ہے وہ تو ہمیں معلوم ہے لیکن جو التباس ہے وہ ناقابل اظہار، ناقابل بیان اور غیر معین ہے۔ التباس لا آغاز زمانہ سے جاری ہے۔ ہمیں یہ علم نہیں کہ وہ صداقت یعنی برہم سے کس طرح سے متعلق ہے لیکن ہمیں آنا ضرور معلوم ہے کہ جب صداقت ایک مرتبہ معلوم ہو جاتی ہے تو اس عالم کے بود و نمود کا باطل علم ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا ہے۔ اس کو عمل میں لانے کے لیے کسی درمیانی واسطے کی ضرورت نہیں۔ نہ بدھی یا من کی بے تعلقی کی ضرورت ہے بلکہ جیسے صدف کے چمکتے ہوئے ٹکڑے کو معلوم کر لینے سے اس میں چاندی کا پتہ فریب ادراک غائب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس عالم کا پتہ فریب ادراک بھی حقیقت یعنی برہم کے صحیح علم کے آشکار ہونے سے فنا ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے مطابق صداقت یا حقیقت واحد ہے اور کثرت کسی جگہ نہیں ہے۔ اور شکر نے اس کی تشریح اس اضافہ کے ساتھ کی ہے کہ کثرت صرف التباس ہے اس لیے وہ واقعی موجود نہیں ہے اور صداقت معلوم ہونے ہی غائب ہو جاتی ہے۔ دنیاوی دکھاوا مایا (التباس) ہے۔ یہ وہ خیال ہے جس پر شکر نے اپنشدوں کی تشریح میں خاص طور پر زور دیا ہے۔ بعض وقت یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مایا کس طرح برہم سے متلازم ہو جاتی ہے لیکن درست و نزدیک یہ سوال ہی ناجائز ہے اس لیے کہ ایسا تلازم کائنات کے حوالہ سے یا افراد کے حوالہ سے کبھی بھی شروع نہیں ہوتا اور واقعاً کوئی تلازم ہے بھی نہیں اس لیے کہ التباس کی تخلیق غیر متغیر صداقت کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی۔ مایا یا ادویا کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے یہ تو صرف باطل علم ہے جو ظاہری صورت پیدا کرتا ہے اور کل حقیقت کے معلوم ہوتے ہی اور سمجھ میں آتے ہی غائب ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی حقیقی وجود نہیں ہے جس کے تلازم سے ایک حقیقی صورت عالم مستقل وجود میں پیدا کی گئی ہو کیونکہ اس کا وجود صرف اس وقت تک ہے جب تک کہ ہم اس سے دھوکا کھاتے رہتے ہیں۔ پس مایا ایک ایسا مقولہ ہے جو وجود اور عدم کی مابین منطقی تقسیم کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ مایا کے بارے میں نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ "ہے" یا نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ "نہیں ہے" یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ایسا منطقی مقولہ موجود نہیں ہمارے تمام خواب اور التباسی وقوف ہم پر ثابت کرتے ہیں وہ موجود ہیں کیونکہ ان کا ادراک ہوتا ہے لیکن موجود نہیں ہیں کیونکہ ادراک کے واقعہ کے علاوہ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے اگر ان کا کوئی حقیقی کام ہے تو یہ کام بھی اس کی ذمیت کی طرح ایک دھوکے کا کام ہے۔ اس لیے تخلیق صرف اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک غلطی موجود رہتی ہے۔ لیکن برہم یا صداقت کسی طرح مایا تلازم سے متاثر یا ملوث نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقی کے ساتھ باطل یا دھوکے کی ٹیٹی کا تلازم نہیں ہو سکتا۔ یہ کوئی تلازم نہیں ہے بلکہ



محض دکھا دلہ ہے ۔

صورت عالم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ہے "یا موجود ہے" اس لیے کہ وہ اس طرح اس وقت تک نظر آتی رہتی ہے جب تک ہم میں جمالت کی کیفیت طاری رہتی ہے اور چونکہ یہ کیفیت ایک زمانہ تک رہتی ہے۔ اس لیے اس کو "ست" یا بہت کہا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ تمام زمانوں میں موجود نہیں رہتی اس لیے وہ "است" یا نیست ہے۔ یہی دکھا دیا عالم کے بود و نمود کا دھوکہ ہے کہ وہ خالص مفہوم میں نہ ست ہے نہ است۔ دوسرے طریقے پر اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ صورت عالم کا مکرو فریب یہ ہے کہ اگرچہ وہ حقیقت ہی نظر آتی ہے یا حقیقت کا اظہار یا بیان معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب حقیقت صحیح طور پر سمجھ میں آجاتی ہے تو واضح ہو جاتا ہے کہ نہ عالم کبھی تھا، نہ ہے نہ ہوگا۔ بالکل وہی بات ہے جو ہم کسی دھوکے کے ادراک میں پاتے ہیں یعنی جس میں تصدیق صدق کے متعلق یہ صداقت معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ صدق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صدق اگرچہ فریب دینے والے ادراک کے وقت ہماری نظر کے سامنے کہ چاندی ہے مگر دراصل نہ وہ کسی وقت چاندی تھی، نہ ہے نہ پھر کبھی ہوگی۔ چاندی کے غلط ادراک کی مثال میں جس طرح صدق بطور چاندی معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح صورت عالم کی مثال میں خود وجود خالص یا برہم بطور عالم نظر آتا ہے لیکن جس طرح صدق کی مثال میں صدق کا علم ہوتے ہی چاندی یک نخت ہماری نگاہ کے سامنے سے اس طرح ہٹ جاتی ہے گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے۔ اسی طرح جب برہم یا وجود مطلق یا حقیقت کا ایک مرتبہ تحقق یا ساکشات کار ہو جاتا ہے تو حقیقت "بینین ہو جاتا ہے کہ عالم کا کبھی وجود ہی نہ تھا یہ واقعہ کہ حقیقی وجود متحقق ہو گیا بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ دنیا کے بود و نمود کا انکار کیا گیا ہے۔ صورت عالم کا انوکھا پن یہ ہے کہ وہ ست یا حقیقی وجود میں قائم اور مصر معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا کہیں بھی پتہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب صحیح علم آشکار ہو جاتا ہے تو یقیناً یہ فائب ہو جاتا ہے اور ہم پر یہ صداقت واضح ہو جاتی ہے کہ صورت عالم محض ایک دکھا دلہ ہے۔ اس لیے کہ حقیقی وہی ہونا ہے جو ذرائع ثبوت سے ثابت کیا گیا ہو اور جو کبھی بھی بعد کے دوسرے تجربے یا ذرائع سے باطل نہ کیا جاسکے۔ ایک چیز اس وقت تک صحیح سمجھی جاتی ہے جب تک کہ اس کی تردید نہ کی جائے لیکن صحیح علم کے طلوع ہونے پر یہ صورت عالم باطل اور غیر معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو حقیقی نہیں خیال کیا جاسکتا۔ پس برہم ہی تنہا حقیقی ہے اور صورت عالم باطل ہے۔ اس طرح اور جھوٹ کوئی متضاد وجود نہیں ہیں کہ جھوٹ کے جھوٹ یا اس کے سلب سے صداقت مراد لی جائے۔ صورت عالم تو ایک کل ہے اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نفی بھی صورت عالم کے جزو کے طور پر اپنا حوالہ دیتی ہے۔ اس طرح نہ صرف ایجابی صورت علم باطل ہے بلکہ خود ابطال بھی باطل ہے۔ جب صحیح علم کے روشن ہونے سے صورت عالم کی تنقیض ہو جاتی ہے تو خود ابطال کی بھی تردید

ہو جاتی ہے۔

برہمہ تمام دوسری چیزوں سے اس لیے مختلف ہے کہ وہ منور بالذات ہے اور اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ وہ کس دوسرے شعور کا معروض نہیں ہو سکتا جو اس کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے مقابلے میں تمام دوسری چیزیں، تصورات، جذبات وغیرہ ”درشیا“ یا شعور کے معروضات کہلاتی ہیں اور یہ ”درشیا“ یعنی خالص شعور ہے جو تمام معروضات کو سمجھتا ہے۔ جوں ہی کسی چیز کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ ایک نفسی حالت کا اظہار ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک نہ ایک صورت بھی ہوتی ہے اور وہ ”درشیا“ کی تعریف میں آجاتی ہے اور شعور کے تمام معروضات کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کو بالکل الگ ظاہر نہیں کرتے بلکہ تمام معروضات کے شعور کا اظہار ایک نہ ایک ذہنی حالت کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس طرح برہمہ کی اصلی فطرت بھی اپنشد کے متن کے مطالعہ سے نہیں سمجھی جاسکتی۔ بلکہ اس کا درشیا پن اور منور بالذات ہونا اسی وقت آشکار ہوتا ہے جب وہ صورت کے تمام تلازمات سے الگ ہو کر روشن ہوتا ہے۔ برہمہ کا خالص گیان ہر ایک صورت اور جہت سے پاک ہے۔ گیان کے ساتھ اشیائے خارجی کے تعلق کو حقیقی نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ وہ تو محض پرفریب اطلاق کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ علم اور اس کی صورتوں کے مابین کسی نسبت کا تعین ناممکن ہے جس طرح کہ سپی میں چاندی کی صورت خود اس کی اپنی فطری صورت نہیں ہے۔ پس وہ صورتیں جن میں گیان خود کو ظاہر کرتا ہے اس کی فطری اصلیت نہیں ہیں بلکہ یہ نجات کی حالت میں جب اعلیٰ ترین سرور منور ہو جاتا ہے تو وہ آئندہ کسی گیان یا شعور کی صورت یا کوئی معروض نہیں ہوتا بلکہ وہ تو منور بالذات ہوتا ہے۔ جب کبھی کوئی صورت شعور سے متلازم ہوتی ہے تو وہ خالص شعور پر خارجی پرفریب اطلاق ہوتا ہے۔ یہ صورتیں نہ صرف اپنے اظہار کے لیے شعور پر منحصر ہیں اور اس طرح اہل شعور سے مختلف ہیں بلکہ اس لیے بھی مختلف ہیں کہ وہ معین تعینات ہیں۔ لیکن قائم بالذات شعور ہر جگہ موجود اور ہر ایک تعین سے آزاد ہے۔ اشیائے خارجی کی صورتیں جیسے گائے، گھڑا وغیرہ جن اجسام میں ہیں۔ محدود ہیں لیکن ان سب میں وہ خالص وجود جلوہ گر ہے جس کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ گائے ہے، یہ گھڑا ہے، یہ برتن ہے ان تمام انفرادی صورتوں میں اس پاک وجود کی جلوہ گری کے سوا کوئی دوسری جنسیت موجود نہیں ہے۔ جیسے کہ گائے پن یا گھڑا پن۔ بلکہ صرف اسی پاک وجود پر ہی انفرادی صورتوں کا پرفریب اطلاق کیا گیا ہے۔ پس یہ صورت عالم جو دراصل برہمہ سے مختلف ہے بالکل بے بنیاد ہے اور برہمہ ہی اس کی علت مادی ہے جس پر عالم کا غلط اطلاق کیا جاتا ہے۔

سپی میں چاندی کے دھوکے کی طرح دنیاوی دھوکوں کو ”پراتی بھاسک“ کہا جاتا ہے اس لیے کہ



بعد کے تجربات سے ان کی تنقیض ہو جاتی ہے۔ لیکن صورتِ عالم کے التباس کی تنقیض اس دنیاوی منزل پر کبھی نہیں ہوتی اور اس کو دیوہاک کہنا جانا ہے۔ دیوہاک یا ہل یعنی جس پر ہمارے تمام عملی حرکات کا انحصار ہوتا ہے جس وقت تک کہ حقیقی برہمہ گیان بطور صداقت واحد منکشف نہیں ہوتا۔ یہ صورتِ عالم اتنا عسلی طور پر تمام انسانوں کے مجموعی تجربہ میں غیر متناقض طریقے قائم رہتی ہے اور اس صورت میں اس کو حقیقی تسلیم کرنا پڑتا ہے لیکن صرف اس لیے کہ ایک ایسی منزل آتی ہے جس میں خود صورتِ عالم کا رکھا و ختم ہو جاتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ آخری اور مطلق نقطہ نظر سے عالم کا ہر وہ نمود باطل اور غیر حقیقی ہے۔ ویدانت کے اس اصول کے خلاف بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ہم اپنی آنکھوں کے سامنے حقیقت کو دیکھتے ہوئے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ اس میں صداقت نہیں ہے۔ اس کا جواب ویدانت یہ دیتا ہے کہ تصور حقیقت ماسوں کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کی اس طرح تعریف کی جاسکتی ہے کہ وہ صحیح علم کا مافیہ ہے۔ اس لیے کہ تصور حقیقت کے بغیر صحیح علم کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا اور نہ صحیح علم کے تصور کے بغیر حقیقت کا تصور ہو سکتا ہے۔ تصور حقیقت کے اندر عدم تغیر، مطلقیت اور استقلال کے تصورات بھی شامل ہیں۔ لیکن یہ تصورات راست تجربہ سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس سے ایک صورت تو ظاہر ہوتی ہے لیکن اس کی صداقت کا تعین نہیں ہوتا۔ اس نقطہ نظر سے غور کرنے پر یہ بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے تمام تجربوں میں صحیح حقیقت صرف شعور کی بالذات جھلک ہے جو ہمیشہ اپنی تمام صورتوں کے ظہور میں اپنی ذات سے عین مطابق رہتی ہے۔ صورتِ عالم کا ہمارا موجودہ تجربہ ہرگز یہ ضمانت نہیں دیتا کہ کسی آگے کی منزل پر اس کی تکذیب نہ ہوگی۔ وہ تو خالص وجود ہے جو واقعی طور پر تمام تجربے میں موجود ہے نہ اس کی صداقت۔ یہ وجود جو ہمارے تمام تجربے سے متلازم ہے۔ کوئی جنس کلی نہیں ہے اور نہ محض کسی ایک لمحہ کی انفرادی صورت بلکہ وہ وجود اور صداقت ہے جو تمام خارجی واقعات اور صورتوں کی بنیاد ہے۔ پس اشیاء موجود ہیں لیکن اس لیے نہیں کہ ان کا تعلق وجود کی جنس کے ساتھ ہے جیسا کہ نیاے کا خیال ہے بلکہ اس لیے جیسا کہ کھائی دیتی ہیں کہ وہ بذات خود محض رکھاوا ہیں جو ہمیں ویسے ہی وجود پر عاید کیا گیا ہے جو تمام تجربے کی بنیاد ہے۔ اس طرح یہ خالص وجود وہ اساس ہے جس پر التباس نمودار ہوتے ہیں۔ یہ وجود مختلف چیزوں میں الگ الگ نہیں ہوتا بلکہ تمام صورتوں میں واحد ہے۔ صورتِ عالم کی مفروضہ حقیقت کا ادراک اگر ماسوں سے ہو سکتا ہے تو یہ اپنی حقیقت کی ضمانت ہو سکتے تھے لیکن صورتِ عالم کے ہمارے ادراکات کی حالت یہ نہیں ہے کیونکہ ہمارے موجودہ ادراک ثابت نہیں کر سکتے کہ آئندہ ان کی تردید نہ ہوگی۔ انتاج اور ویرانوں کی شہادت بھی اس کے خلاف ہے۔ ہم سب

کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ سورج چھوٹا ہے لیکن ہمارے ادراک کی تردید اس صورت میں انسان سے ہو جاتی ہے پس ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے ادراکات غلط ہیں۔ ہم اپنے تمام معاملات و مسائل ادراک پر منحصر کرتے ہیں لیکن ایسا انحصار ثابت نہیں کر سکتا کہ جس پر ہمارا انحصار ہے وہ مطلقاً صحیح بھی ہے یا حقیقت کا تعین خاص امتحان یا تحقیقات سے کیا جاتا ہے جس سے ہمیں اطمینان ہو جاتا ہے کہ اس میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اپنے ہم عصر اشخاص کی کلی تصدیق اور خارجی عالم میں ہماری جدوجہد کی عملی بارآوری سے یہ بلا شک ثابت ہے کہ ہمارے سامنے کی صورت عالم ایک حقیقت ہے۔ لیکن اس قسم کا امتحان اور دریافت اطمینان کے کسی درجہ کو ثابت نہیں کر سکتا کہ صورت عالم کی تردید کسی وقت یا کسی منزل پر نہ ہوگی۔ ویدانت بھی تسلیم کرتا ہے کہ ہماری مانج اور تختیں ہم کو ثابت کرتی ہے کہ صورت عالم اس وقت جیسی نظر آتی ہے ویسی موجود ہے۔ ویدانت صرف اس حد تک معترض ہے کہ عالم تمام زبانوں میں موجود نہیں رہ سکتا۔ ایک وقت آئے گا کہ نجات یافتہ شخص کے لیے صورت عالم کا وجود ختم ہو جائے گا۔ خارجی اشیا کی عملی افادیت مشاہدے اور تجربے کا ادراک جس طرح ہمیں ہوتا ہے وہ ثابت نہیں کر سکتا کہ ان کا تردید آئندہ زمانہ میں نہ ہوگی پس صورت عالم کا ہمارا ادراک ویدانت کے انتاج کو غلط ثابت نہیں کر سکتا کہ صورت عالم باطل ہے اپنشدوں کی تصدیق سے ادراک کی تردید ہو جاتی ہے جو صورت عالم کو اس کے کثیر پہلوؤں کے ساتھ سمجھتا ہے۔

تمام التباس کی علت "اگیان" یا لاعلمی ہے اور اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ لا آناز ہے۔ لیکن ایسا بی بی ہے اور علم ہوتے ہی غائب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ اگیان خود عام چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جن کا آغاز وقت میں ہوتا ہے لیکن خود اس کا آغاز نہیں ہے۔ بلکہ ادراک کے معروضات کی تشکیل سے پیشتر اگیان کا نقاب پڑ جاتا ہے کیونکہ وہ خالص شعور سے متلازم ہے جو لا آناز ہے اور اگرچہ اس کو ہست کہا جاتا ہے لیکن وہ بہت اچھی طرح سے نیستی کی اصلیت کو بھی ترتیب دے سکتا ہے کیونکہ یہاں ہستی سے مراد نیستی کا تضاد نہیں ہے بلکہ نیستی سے اپنے اختلاف کو محض غور کرنا ہے کسی واقعی ہستی کے مانند اگیان کوئی واقعی وجود نہیں ہے۔ اس کو ہست صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ محض نیستی نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو نہ عام مفہوم میں ہست ہے نہ نیست بلکہ ایک تیسری ہی چیز ہے جو ہستی اور نیستی (دونوں) سے مختلف ہے۔ بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگیان محض ایک لمحہ پر فربہ تغیل ہے جو فی نفس کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا وہ انا دی یا لا آناز نہیں ہو سکتا۔ لیکن ویدانت یہ جواب دیتا ہے کہ اگیان کوئی ماضی تصور نہیں ہے کیونکہ خالص شعور جو التباس کی اصل ہے ہمیشہ



موجود رہتا ہے اور اگیاں ہمیشہ اس سے متلازم ہے۔ اس لیے وہ بھی لا آغاز ہے۔ اگیاں تو غیر معین ہمارے ہر ایک چیز کو ڈھکے ہوئے ہے۔ اس لحاظ سے وہ معین ہونے یا ہست ہونے یا نیست ہونے سے مختلف ہے اور اگرچہ وہ لا آغاز ہے۔ تاہم علم کے ذریعہ اس کو ہٹایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آغاز کا ہونا نہ ہونا کسی طرح اس امر کو معین نہیں کر سکتا کہ آیا کوئی چیز فنا ہونے والی ہے یا نہیں۔ کسی چیز کا فنا ہونا اس چیز کی موجودگی پر منحصر ہوتا ہے جو اسکی علت ہوتی ہے اور یہ تو واقعہ ہے کہ علم نمودار ہوتے ہی التباس دور ہو جاتا ہے۔ اس سے کوئی مطلب نہیں کہ وہ علت جس نے التباس کو پیدا کیا تھا لا آغاز تھی یا نہیں۔ بہر حال بعض ویدانتی اگیاں کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ وہ جوہر ہے جو التباس کو تشکیل دیتا ہے اور اگرچہ اس کی کوئی مثبت ہستی نہیں ہے تاہم اس کا تصور اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ وہ جوہر التباس ہے۔ التباس غیر حقیقی ہے اور اگیاں بھی غیر حقیقی ہونے کے باعث یہ غیر فطری نہیں ہے کہ وہ اس کی علت ہو۔

اگیاں کی تعریف یہ ہے کہ وہ غیر معین ہے۔ جو نہ ایجابی ہے نہ سلبی۔ اس کا براہ راست تجربہ ہم ایسے ادراکات میں کرتے ہیں جیسے ”مجھے علم نہیں“ یا ”مجھ کو خود اپنا یا کسی دوسرے کا علم نہیں“ یا ”تم کیا کہتے ہو میں نہیں جانتا“ یا ”میں اب تک بڑے چین سے سو رہا تھا اور مجھے کسی چیز کا علم نہ تھا“ ایسے ادراکات اس معروض کا اظہار کرتے ہیں جس کی کوئی معین خصوصیت نہیں اور جس کو خاص کرنے ایجابی کہہ سکتے ہیں نہ سلبی۔ یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ”میں نہیں جانتا“ یہ غیر معین یا اگیاں کا ادراک نہیں ہے بلکہ محض سلب علم ہے۔ اس کا جواب ویدانت میں یہ دیا جاتا ہے کہ اگر محض ادراک کی نفی ہوتی تو نفی اس خاص شے سے متلازم ہوتی جس پر اس کا اطلاق کیا جاتا کیونکہ ہر ایک نفی کے پیشتر اس شے کا وجود ضروری ہے جس کی نفی کی جاتی ہے۔ درحقیقت نفی عام طور پر سلب کی جانے والی شے کے ساتھ مستقل مطلوبہ خاصیت کے طور پر معلوم ہوتی ہے جو عیسیٰ کی نوعیت کو مخصوص کرتی ہے۔ لیکن یہ ادراک کہ ”میں نہیں جانتا“ یا ”مجھ کو علم نہیں“ کسی خاص شے کے خاص علم کے سلب پر مشتمل نہیں ہے بلکہ غیر معین اور بلا معروض جہالت کا علم ہے۔ ایسا غیر اگیاں اس مفہوم میں مثبت ہے کہ وہ یقیناً منفی نہیں ہے لیکن یہ مثبت غیر معین اس مفہوم میں مثبت نہیں ہے جس میں کہ دوسرے معین وجود مثبت کہلاتے ہیں کیونکہ ہمارے تجربہ میں محض بے کیفیت، انفعالی غیر معین نظر آتا ہے۔ اگر نفی کا مفہوم صرف کل نفی ہے اور اگر نفی کے ادراک کا مفہوم ہر حالت میں کُل نفی کا ادراک ہے تو کبھی گھڑا زمین پر رکھا ہو تو بھی ایک شخص گھڑے کے سلب کا تصور کر سکتا ہے۔ کیونکہ کُل نفی دوسری چیزوں کے تعلق سے وہاں موجود ہے۔ اس لیے شے کی نفی کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تمام خاص اشیاء کی نفی کا عام تصور ہو۔

اسی طرح ایک کلی نفعی کسی خاص شے کے بغیر جس پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے خود کو شعور کے آگے ظاہر نہیں کر سکتی۔ اس لیے علم کی کلی نفعی کا تصور ہر قسم کے علم کے متضاد ہے۔ یہاں تک کہ اگر موزن الذکر موجود ہو تو اول الذکر نہ ہوگا۔ لیکن ”میں نہیں جانتا“ یہ ادراک مستقل طور پر باقی رہتا ہے۔ اگرچہ بہت سی انفرادی اشیا کا علم ہمیں ہو جاتا ہے۔ پس یہ کہنے کے بجائے کہ ”میں نہیں جانتا“ کا ادراک ایک خاص قسم کی نفعی کا ادراک ہے۔ یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ وہ ایک مختلف مقولہ ہے یعنی غیر معین یا اگیان کا ادراک ہے۔ یہ ہمارا عام تجربہ ہے کہ خاص قسم کے غیر معین یعنی اگیان کا تجربہ کرنے کے بعد ہم کوشش کرتے ہیں کہ اس کو دور کریں۔ پس یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ غیر معین کا ادراک محض نفعی کے ادراک سے مختلف ہے۔

اس اگیان کا سب سے اہم کام خاص شعور کی مزاحمت کرنا اور فریب دینے والے منظر کو پیدا کرنا ہے۔ اس کام کا اظہار انانیت یا اہنکار کے تصور سے ہوتا ہے۔ اہنکار کا یہ تصور دراصل حقیقی ذات، خاص شعور اور جسم اور زمانہ ماضی کے متواتر تجربات وغیرہ کے تلازم کا اتحاد ہے۔ اس انانیت کے تصور میں ہزاروں متحدیدوں، خصوصیات اور تلازم کے طور پر منور بالذات اور بے کیف برہمہ کی مزاحمت کی جاتی ہے۔ انانیت کے تصور کی یہ پرفریب تخلیق لا آغاز زمانہ سے جاری ہے۔ اس میں ہر ایک گزشتہ باطل دھوکا دوسرے متواتر دھوکوں کو متعین کرتا ہے اور اس طرح سلسلہ جاری رہتا ہے۔ نفس یعنی ”انتہ کرن“ میں قائم رہتے ہوئے غیر حقیقی تلازم کا حقیقی تلازم سے خلط ملط اور غیر حقیقت کا حقیقت سے استزاج ہی التباس کی اصل ہے۔ یہ منور بالذات آتما کے طور پر خیال کیا جانے والا انتہ کرن ہی ہے جو انانیت کے تصور کے طور پر شعور میں خود کو منعکس کرتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ لوہے کا گولہ آگ کی طرح گرم جل رہا ہے تو دراصل دو وجود۔ آگ اور گولے۔ کو ایک جگہ ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جب میں کہتا ہوں کہ میں ادراک کرتا ہوں تو اس میں ذات کے دو ممبر عنصر موجود ہوتے ہیں۔ ایک شعور اور دوسرا نفس یا انتہ کرن جو ایک ہی میں مخلوط ہوتے ہیں وہ حصہ یا پہلو جو عالم، ماریت اور تلون مزاجی سے متلازم ہے۔ انتہ کرن کو ظاہر کرتا ہے۔ اور جو غیر متغیر ادراکی شعور معلوم ہوتا ہے وہ ذات ہے۔ پس انانیت کا تصور دو اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک حقیقی اور دوسرا غیر حقیقی۔

بیداری ہو یا خواب تمام منازل میں شعور تو مسلسل رہتا ہے لیکن گہری نیند میں اہنکار غائب رہتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک شخص گہری نیند سے اٹھ کر بیداری محسوس کرتا ہے کہ میں صبح سے سویا اور مجھ کو کسی چیز کا علم نہ ہوا۔ مگر ہوتا یہ ہے کہ گہری نیند میں انتہ کرن اور اہنکار دونوں اگیان میں غرق ہو جاتے ہیں اور صرف اگیان اور آتما باقی رہ جاتے ہیں اور بیدار ہونے پر یہ انانیت نفس کی ایک



حالت کے طور پر پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے بعد خواب میں وہ اگیان کے ادراک سے متلازم ہوتا ہے اور اس ادراک کو پیدا کرتا ہے کہ مجھ کو کسی چیز کا علم نہیں ہے۔ یہ انانیت یا ہنکار جو نفس کا ایک انداز ہے۔ اس کی تشکیل اور دیا یا لامعلیٰ سے ہوتی ہے اور یہ قوت علم اور قوت عمل کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ ہنکار کی یہ قوت عمل آتما کے اوپر فریب کے طور پر عاید کی جاتی ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر اپنی ذات جاننے اور ارادہ کرنے میں سرگرم کارکن معلوم ہوتی ہے۔ خود ہنکار نفس کا ایک انداز ہے اور اس طرح زمانہ ماضی کے ہنکار کو بھی متلازم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن پھر بھی نفس کے اس انداز یعنی ہنکار کو انتہ کرنا یا نفس کا عملی پہلو خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس انتہ کرنا کو شک کی استعداد کے طور پر من کہا جاتا ہے اور علم کے یقین کے حصول کی استعداد کی وجہ سے "بدھی" کہا جاتا ہے اور یہی یاد رکھنے کی استعداد کی بنا پر "چت" کہلاتا ہے۔ جب خالص شعور انتہ کرنا کے متلازم سے منور ہوتا ہے تو وہ جیو یا روح انفرادی کہلاتا ہے۔ اس بیان سے واضح ہے کہ اگیان محض لاشعور نہیں ہے بلکہ حصول مظاہر ہے لیکن تقویت پہنچانے والے اصل اصول کے بغیر وہ خود اکیلا قائم نہیں رہ سکتا۔ اگیان یا غیر معین کی نوعیت کا راست ادراک تو خالص شعور سے ہی ہوتا ہے۔ مظاہر کو پیدا کرنے کی اس کی حرکتیں تو خود غیر معین رہتی ہیں اور حقیقت جو ان منظری حرکات میں کا رہتا ہے۔ خود کو ان ہی کے ذریعہ ظاہر کر سکتی ہے جو اس کو پوشیدہ کیے ہوئے ہیں اور اس وقت ہوتا ہے جبکہ مائل احوال انتہ کرنا میں پیدا ہوتے ہیں اور حقیقت کی روشنی ان احوال کے ذریعہ چمکتی ہے۔ وہ انتہ کرنا جس میں ہنکار ایک لمحہ کے برابر ہے وہ خود اگیان کے مظاہر کا ایک آغاز نظام ہے جس میں مظاہر ماضیہ کے ارتسامات اور تلازمات شامل ہیں جیسے نیک، بدی، جبلت وغیرہ اور یہ لا آغاز زمانہ سے ہیں جبکہ جیو یا روح انفرادی کے دور کا آغاز ہوا ہے۔

ویرانت میں صرف دو مقولے ہیں۔ ایک تو حقیقت یا منور بالذات برہمہ کا مقولہ اور دوسرا غیر معین اگیان کا مقولہ۔ موخر الذکر کی اصل صورت عالم ہے اور یہی وہ اصول ہے جس سے دامذہب تغیر برہمہ مجازاً کثرت عالم کے اختلاف میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن یہ غیر معین جو ہستی اور نیستی کے مقولہ سے مختلف ہے۔ اس کا مراد ایک اضافی وجود ہے اور جب برہمہ کا حقیقی علم نمودار ہوتا ہے تو بالآخر غیر معین غائب ہو جاتا ہے۔ اس غیر معین کی نوعیت کے بارے میں اس کے علاوہ اور کچھ معلوم نہیں کہ وہ غیر معین خصوصیت کا ہے۔ یہ سمجھ میں آتا بہت مشکل ہے کہ اودیا یا اگیان یا ایا سے تمام مظاہر عالم واقعات کا متعین نظم، عالم کی صورتوں اور ناموں کے لاتعداد اختلافات کس طرح پیدا ہو گئے۔ اگر اگیان محض ایک غیر معین جہات ہے تو اس سے وجود عالم کی یہ معین صورتیں کس طرح ظہور پذیر ہو سکتی ہیں جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ

اس کا وجود اضافی ہے اور مستقل لامحدود حقیقت کے مقابلہ میں اس کا وجود محض عارضی ہے۔ ایسا اصول کو اختیار کر کے منور بالذات خاص برہمہ کے سوا اس سے نفس مادہ اور ساری چیزوں کو سر کرنا مشکل ہے ہی قرین عقل معلوم ہوگا۔ اگر اس ترتیب عالم کا نظام صرف ظاہری دکھاوا ہو اور اس میں خاص ذات کے سوا اور کچھ بھی صداقت کا جزو نہ ہو تو وہ استدلال کی روشنی میں بے عیب ثابت ہوگا اور یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ معروضی عالم کے متعلق ہم جو بھی تصورات قائم کریں وہ سب کے سب متناقض بالذات۔ بے اصل اور باطل ہوں گے۔ مگر وہ سب غیر معین سے پیدا ہوئے ہیں تو ان کو چاہیے کہ تنقید کے وقت، بھی اسی خصوصیت کو ظاہر کریں۔ تمام مقولات کے متعلق یہ واضح کرنا پڑے گا کہ وہ اس قدم یا پس کن اور مبہم ہیں اور بغیر کسی قابل فکر تصور کے ہیں کہ اگرچہ وہ ہمیں بدیہی دکھائی دیتے ہیں۔ کن جوں ہی ان کی جانچ کی جاتی ہے وہ غیر معین حالت میں شکست ہو جاتے ہیں۔ یہ بونی شخص ان کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ ہیں یا نہیں ہیں۔

ویدانت فلسفے نے صورت عام کے ہمیشہ تغیر ہونے والے مظاہر پر غور کیا اور ان کی اصل دریافت کرنے کی کوشش کی کہ یہ نافع اور نفعات اور معلومات کے سلسلے کہاں سے وجود میں آتے ہیں۔ یہ نظریہ کہ معلومات جدید تخلیق ہیں جو غیر متغیر غیر مشروط اور فوراً پہلے آنے والے قدم سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ نظریہ کہ علت ہی کے ارتقا اور اس کی تبدیلی ہی سے معلومات پیدا ہوتے ہیں۔ ویدانت کے نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی تشریح کے لیے ناکافی تصور ہوئے۔ اس میں شک نہیں کہ چند ترتیبیں مستقل اور غیر مشروط طور پر چند معلومات سے قبل ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے اس امر کی تشریح نہیں ہو سکتی کہ کس طرح پہلے گزرے ہوئے مظاہر بعد میں آنے والے مظاہر کو پیدا کر سکتے ہیں۔ درحقیقت تصور تعلیل اور پیدائش میں کچھ ایسی بات ہے جو ناقابل تعریف و ناقابل تشریح ہے۔ کیونکہ یہاں علت کی تحقیق زیادہ تر کسی شے کی صداقت کی اساس اور ابتدائی تحقیق کی صورت ہے نہ کہ اس طرح جیسے کہ ہم ایک لکڑی کی علت سے واقع ہونا چاہتے ہیں۔ نیائے کی علت و معلول کی تعریف عام طور پر اس حد تک کارآمد ہو سکتی ہے کہ وہ خاص قسم کی استنباط کے چند مجموعوں کو موزوں جوڑوں کے طور پر دوسرے مظاہر کے ساتھ متلازم کرتی ہے جو بعد میں واقع ہو رہے ہیں جن میں سے اگر ایک موجود ہو تو دوسرے کی موجودگی کا بھی امکان ہوتا ہے لیکن اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہو سکتا اور ہمارے اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ علت کی نہایت کیا ہے اس نئے کے مطابق مقدم بہ زمان علت کی لازمی شرط قرار دی گئی ہے۔ لیکن نیائے کے نزدیک زمان ایک مسلسل ہستی ہے۔ تسلسل زمان تو عرف مظاہر کے مقدم اور تالی کے طور پر متعارف کیا جاتا ہے



اور یہ تو ایک کے بعد دوسرے کے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے تسلسل زمان اور مقدم و تاالی کے تصور باہم ایک دوسرے پر منحصر ہونے کے سبب ان میں سے کوئی بھی آزاد طور پر تصور نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری اہم شرط غیر تغیر پذیری ہے۔ لیکن اس سے کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد مستقل مقدم ہے تو ایک گدے کو بھی دھویں کی علت قرار دیا جاسکتا ہے جو ہمیشہ مقدم کے طور پر دھوئی کے گھر پر بندھا ہوا ہوتا ہے جہاں سے کہ دھواں نکلتا ہے۔ اور اگر ایسا مقدم مراد ہے کہ معلول کے وقوع کو فراہم کرتا ہے تب بھی معلول کی فراہمی کے متعلق سمجھنے میں بڑی دشواری ہے کیونکہ سمجھ میں آنے والی چیز تو صرف مقدم ہے اور کچھ نہیں۔ اگر استقلال سے مراد وہ وجود ہے جس کی موجودگی سے معلول وجود میں آتا ہے تب بھی وہ ناکام رہتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بیج ہو لیکن پھر بھی شاخ نہ ہو۔ اس لیے صرف بیج کی موجودگی معلول یعنی شاخ کو پیدا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اگر کہا جائے کہ علت معلول کو اس وقت پیدا کر سکتی ہے جب کہ وہ امدادی عناصر سے متلائم ہو تب بھی یہ سوال باقی رہتا ہے۔ چنانچہ ہم نے سمجھا ہی نہیں کہ علت سے کیا مراد ہے۔ جب ایک ہی معلول کثرت علل سے پیدا ہوتا ہوا معلوم ہو تو یہ تعریف ہی علت کی نہیں ہو سکتی کہ اس کے واقع ہونے سے معلول واقع ہوتا ہے اور اگر وہ قاصر رہے تو یہ بھی قاصر رہتا ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ کثرت علل کے باوجود ہر ایک مخصوص علت اپنے خاص قسم کے معلول سے متلائم ہے اور ایک خاص قسم کی علت سے ہم یقیناً مخصوص معلول کو حاصل کر سکتے ہیں اس لیے کہ ایک ہی علت مثلاً مٹی سے مختلف معلول یعنی گھڑے اور پیالے وغیرہ بن سکتے ہیں۔ اگر علت کی تعریف یہ ہے کہ وہ ترتیب اجزاء ہے تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ترتیب سے کیا مراد ہے۔ کیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ خود اجزاء یا کوئی شے ان سے بالاتر ہے۔ اول الذکر قیاس سے منتشر اجزاء ہمیشہ عالم میں وجود رکھتے ہیں۔ اس لیے ہمیشہ معلول کو بھی ہونا چاہیے۔ اور اگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کوئی شے ہے اور وہ خصوصی اجزاء سے بالاتر ہے تب وہ چیز بھی ہمیشہ وجود ہونے سے معلول بھی ہمیشہ موجود ہوگا۔ نہ ترتیب کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ وہ علل کی آخری حرکت ہے جس کے فوراً بعد علل اپنے اپنے اثرات سے حرکت کا تعلق ناقابل فہم ہے۔ اس کے علاوہ اگر حرکت کی تعریف یہ کی جائے کہ وہ معلول کو پیدا کرتی ہے تو تعلیل کا تصور جس کو ثابت کرنا مقصود ہے اس کو فرض کر لینا پڑے گا تعلیل کے تصور میں لازم کا یہ خیال کہ علت وہ ہے جو معلول کو پیدا کرے۔ وہ بھی مساوی طور پر ان بل تعریف۔ قابل تشریح و منطقی طور پر ناقابل تصور ہے۔ پس کسی طرح ہم علت و معلول کے مظاہر کے درمیان ہی سلسلوں سے علتی اصول کو حقیقی نوعیت کا سراغ لگانا چاہیں۔ ہم ناکام ہی رہتے ہیں۔ معلولات کی تمام خصوصیات

مایا کی ناقابل بیان و ناقابل تعریف اکیان میں ہیں اور کسی طرح بھی ہم اس کی کوشش کریں کہ یہ مظاہر بذات خود ایک دوسرے کے تعلق کے ساتھ ہماری سمجھ میں آجائیں مگر ہم ناکام رہتے ہیں اس لیے کہ وہ غیر معین میں سے تراشے گئے ہیں اور غیر منطقی اور پُر فریب ہیں اور تھوڑے عرصہ کے بعد ہمیشہ کے لیے خائب ہو جائیں گے۔ پس حقیقی علت خالص ذات ہے۔ وہی حقیقت جو اپنے آپ میں مثل ہے۔ وہی اساس جس پر تمام صورتیں مائل کی جاتی ہیں۔ حقیقی علت اس طرح غیر متغیر ہے جو تمام تجربے میں باقی اور قائم رہتی ہے اور معلولی مظاہر اکیان کے وہ دھوکے ہیں جو اس پر عاید کیے گئے ہیں یہ اس طرح ہے جیسے یکساں رہنے والی مٹی تمام اس کے مظاہر مثلاً گھڑے، رکابی وغیرہ کی علت سمجھی جاتی ہے۔ تمام مختلف انداز جس میں مٹی ظاہر ہوتی ہے وہ تو صرف صورتیں ہیں جو غیر حقیقی اور ناقابل تعریف ہیں لہذا پُر فریب ہیں اور واحد صداقت صرف مٹی ہے۔ اسی طرح تمام عالم کے مظاہر میں واحد صداقت صرف برہم کی ذات ہے اور تمام مظاہر جو اس پر عاید کیے جاتے ہیں وہ محض دھوکا دینے والی صورتیں اور نام ہیں اس کو ست کاریہ وارد یا موزوں الفاظ میں ویدانت کا ”ست کارن واد“ کہنا چاہیے کہ علت ہی صرف حقیقی ہے اور ہمیشہ موجود رہنے والی ہے اور مظاہر بذات خود محض دھوکا ہیں۔ ان میں صرف اتنی صداقت ہے کہ یہ سب کے سب حقیقت یا ذات پر عاید کیے جاتے ہیں جو خود تنہا حقیقی ہے۔ ایک ہی علت یا وجود کا ایسا دکھاوا جو مظاہر کی غیر حقیقی کثرت کے طور پر نظر آتا ہے اس کو ”وورت واد“ کہتے ہیں جو ساکھ یوگ کے ”پرینام واد“ سے بالکل مختلف ہے جس میں معلول کو حقیقی علت کی ترقی یافتہ صورت سمجھا جاتا ہے۔ ویدانت کو ساکھ پر تہا ہی اعتراض کرتا ہے۔ جتنا کہ اس کو نیلے کے نظریہ تعلیل سے اعتراض ہے۔ اس لیے کہ حرکت ’نشو و نما‘ صورت، بالقوہ حالت اور واقعیت یہ سب کے سب عقل کی رشتی میں ناقابل تعریف و تصور ہیں۔ اُن سے تعلیل کی تشریح نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ تو اشیا اور مظاہر کو جیسے کہ وہ عالم میں نظر آتے ہیں صرف دوبارہ بیان کر دیتے ہیں۔ اگرچہ درحقیقت مظاہر علت سے عین مطابق نہیں ہیں تاہم اُن کی تعریف علت کی اصطلاح کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

علت و معلول یا برہمہ اور عالم میں اس قسم کا تعلق ہونے کے سبب شکر و دیانت کے مختلف پیروں نے صورت عالم کی علت کی تشریح کرتے ہوئے کبھی مایا، اکیان یا اودیا پر زور دیا ہے اور کبھی صرف برہمہ پر اور بعض وقت وہ دونوں پر زور دیتے ہیں۔ چنانچہ سر و گیا تم منی مصنف مشکشیپ شاریرک اور ان کے پیرو خیال کرتے ہیں کہ خالص برہمہ کو صورت عالم کا علتی جوہر ”آپادان کارن“ خیال کرنا چاہیے۔ اس کے برعکس پرکاش اتم، اکھنڈ آنند اور مادھوا تسلیم کرتے



ہیں کہ مایا کے تلازم کے ساتھ برہمہ یعنی برہمہ کی عکس والی صورت یا ایشور کی صورت عالم کی علت سمجھنا چاہیے صورت عالم مایا کا ارتقا یا پریتام ہے جو ایشور میں شکن ہے۔ دوسرے اشخاص مایا اور ادیا میں فرق کرتے ہیں۔ مایا کو القباس کا کائناتی عنصر خیال کرتے ہیں اور ادیا کو جیو یا روح انفرادی میں اسی وجود کا ایک ظہور خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگرچہ صورت عالم کی مایا پیدا کی ہوئی کہی جاتی ہے۔ تاہم ذہن غیر جو فرد سے متلازم ہیں وہ ادیا سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوسروں کا خیال ہے کہ یہ فرد ہی ہے جس کے لیے ایشور اور صورت عالم دونوں ظہور میں آتے ہیں۔ اس لیے یہ خیال کرنا بہتر ہے کہ یہ تمام ظہور جیو میں اور یا اگیان کے تلازم کے ساتھ ہوتا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ صورت عالم میں ایک طرف تو خاص وجود اور دوسری طرف مادیت وغیرہ ہے۔ اس لیے برہمہ اور مایا دونوں کو علت قرار دینا چاہیے۔ واضحیستی کا خیال ہے کہ برہمہ جیو کے ساتھ متلازم مایا کے ذریعہ صورت عالم کی مستقل علت ہے۔ اس لیے مایا تو ایک آلہ کے طور پر ہے جس سے برہمہ جیو کی آنکھ میں گونا گوں صورت عالم نظر آتا ہے۔ یہ کاشش آئندہ اپنی سدھانت مکتا دلی میں بیان کرتے ہیں کہ برہمہ تو بالکل پاک ہے۔ یہاں تک کہ وہ القباس مظاہر میں بھی ان سے غیر متاثر رہتا ہے اور وہ صورت عالم کا حلقی مادہ بھی نہیں ہے۔ ایک چیز جو ہم مظہری عالم میں کہتے ہیں یعنی صورت عالم کا سارا میدان پر سب کی پیداوار ہے جو کائنات کے القباس کے آکائی اور مادی علت ہے۔ ایک دوسرے کی رائے میں خواہ کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو وہ کسی طرح ویدانت کے اس اصلی اصول کو متاثر نہیں کر سکتے کہ برہمہ ہی ایک متغیر علت ہے اور اس کے علاوہ ظاہر معلول مظاہر ناقابل تعریف القباس کے طور پر چھن ایک عارضی وجود رکھتے ہیں۔ مایا کا لفظ رگ وید میں آیا ہے۔ اس کا مفہوم مافوق الفطرت قوت اوجیت، انگیر، ہارست، لیکن استھرو وید میں بتدریج ایک جبلی راز کے تصور کے طور پر زور دیا گیا ہے اور وہ جادو یا القباس کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ برہد آرنیک، یرشن اور شوتنیا شوتیر اپنشدوں میں اس لفظ سے مراد جادو ہے۔ یہاں یہ بیان کرنا بے موقع نہیں ہے کہ قدیم اپنشدوں میں لفظ مایا صرت ایک بار برہد آرنیکا میں اور ایک بار پرش اپنشد میں واقع ہے۔ اس نے قدیم پالی بودھی کتب میں بھی وہ ذریعہ یا فریبی کردار کے مفہوم میں آیا ہے۔ بدھ گھوش نے اس کو سحری طاقت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ آکا جن اور نکا اوتار کے نزدیک اس کا مفہوم القباس ہے۔ شندھو کو القباس کے مفہوم میں استعمال کرتا ہے اس کو ایک ترقوت یا اصول تخلیق کی امدادی علت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے خود منظر مدد اور صورت عالم کے القباس کے طور پر۔

شکر کے استاد کے استاد گھوڑے نے اصول مایا کی مدد سے ایک نظام قائم کیا تھا۔ انہندوں نے صورت عالم کی تشریح کرنے میں اپنی توجہ مبذول کی۔ نہ صداقت مطلقہ سے اس کے تعلق کو دریافت کیا ان میں تو صداقت مطلقہ کی سرگرم تخلیق کی روح پھونکی گئی ہے۔ غالباً ہندو مفکرین میں گوڑ پارنے سب سے پہلے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ درحقیقت عالم کا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور یہ کہ وہ مایا ہے نہ کہ کوئی حقیقت۔ جب صداقت برز کا تحقق ہو جاتا ہے تو مایا دور نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ تمام مالمی التباس اپنی ہوائی لاشیت میں فنا ہو کر پھر کبھی واقع نہیں ہوتا۔ گوڑ پارنے ہی صورت عالم کو خواہی صورتوں سے تشبیہ دی اور تسلیم کیا کہ بیداری کے عالم میں دیکھی ہوئی اشیا غیر حقیقی ہیں کیونکہ ان میں یہ استعداد ہے کہ وہ خواب کی سی چیزوں کی طرح دکھلائی دیتی ہیں جو باطل اور غیر حقیقی ہیں گوڑ پار دیکھتا ہے کہ آتما بیک وقت عالم بھی ہے اور معلوم بھی اور مایا کے ذریعہ عالم آتما کے اندر موجود رہتا ہے۔

چونکہ صرف آتما ہی حقیقی ہے اور گل ثنویت التباس ہے۔ پس لازمی طور پر نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام تجربہ بھی التباس ہے بشکر نے خود اس اصول کی تشریح اپنی انہندوں اور برہمن سوتروں کی مکمل شرحوں میں کی ہے اور اس کے بعض پیروں نے مایا کے تصور پر گہرائی سے غور کیا ہے اور اس کی جانچ کی ہے اور خرات کے ساتھ کہا ہے کہ مایا ناقابل تعریف ہے اور یہ دیانت فلسفے کی ترقی میں ایک ٹھوس اضافہ ہے۔

دیانت میں صداقت یا حقیقت کو منور بالذات کہا گیا ہے اور اس کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے جو کبھی بھی جاننے کے عمل کا معروض نہیں ہوتا لیکن پھر بھی جو بلا واسطہ اور براہ راست ہمارے ساتھ ہے، خود درخشانی سے مراد ایسی استعداد ہے جو کسی طریقے سے ہمارے شعور کا معروض بنے بغیر ہمارے افعال شعور میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جب کبھی کوئی چیز معروض شعور کے طور پر بیان کی جاتی ہے تو اس کے قابل علم ہونے کی خاصیت تو اس کی ایک کیفیت ہے جو اس میں موجود ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی۔ یا ایک وقت موجود اور دوسرے وقت غیر موجود ہو سکتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ کسی دوسرے ایسے ہی وجود کی محتاج ہو جاتی ہے جو اس کو پیدا کرے یا ظاہر کرے۔ لیکن غافل شعور اپنے تمام معروضات سے جدا ہے اور وہ اپنے ظہور کے لیے کسی اور چیز کا محتاج نہیں بلکہ وہ تمام معروضات مثلاً گھڑے اور کپڑے وغیرہ کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ایک شعور کے انہار کے لیے دوسرے شعور کی ضرورت ہو تو اس کو ایک دوسرے کی ضرورت ہوگی اور اس کو کسی اور دوسرے کی دوسری علی ہذا۔ اگر شعور خود کو معروض کے ظہور کے وقت نہ ظاہر کرے تب ایک چیز کو دیکھنے یا معلوم کرنے پر بھی ایک شخص شبہ کر سکتا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا یا معلوم کیا ہے یا نہیں۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ شعور خود کو ظاہر کرتا ہوا ہمارے تمام



مالی تجربے کو قائم رکھتا ہے۔

یہ خود درخشاں خالص شعور ہی ہے جو آتا ہے اس لیے کہ صرف آتا ہی ہے جو کسی علم کا معروض نہیں ہے۔ تاہم بلا واسطہ اور ہمیشہ شعور میں موجود رہتی ہے، کوئی شخص اپنی ذات کے بارے میں شک نہیں کر سکتا کیونکہ وہ تمام احوال علم کے ساتھ ساتھ بذات خود بھی ظاہر ہوتا ہے۔ تاہم بذات خود تمام علم کا اظہار کر لے سکتا ہے۔ لیکن خود کسی معروض علم نہیں ہوتی کیونکہ جو کچھ معروض علم، علوم ہوتا ہے وہ محض تلازم ہے جو انانیت کی اصطلاح کے اندر خیال کیا جاتا ہے۔ حقیقی ذات تمام شعور کی خالص ظہوری صورت کے ذیل مطابقت ہے۔ یہ حقیقی ذات جو آتا کہلاتی ہے وہ جیو یا انفرادی نوع نہیں ہے جو دنیاوی زندگی کے مختلف تجربوں سے گزرتی ہے بلکہ ایشور کو بھی اس اعلیٰ آتما یا برہم سے تمیز کرنا پڑا ہے۔ ہم نے پہلے ہی غور کیا ہے کہ بہت سے ویدانتی مایا اور اودیا کے در بیان فرق کرتے ہیں۔ مایا اکیان کا وہ پہلو ہے جس سے بہترین اوصاف تشکیل ہوتے ہیں اور دیا وہ پہلو ہے جس سے غیر خالص کیفیات شکل پذیر ہوتی ہیں۔ اول الذکر صورت میں تخلیقی و خلقی قسم کے وظائف ہوتے ہیں جس کو "کیشپ" کہتے ہیں۔ اور موخر الذکر میں پردہ پوشی کرنے والی خصوصیات بہت اہم ہوتی ہیں جس کو "آدن" کہتے ہیں۔ منظری ایشور اور منظری جیو یا فرد کی تشریح کرنے کے لیے خالص شعور یعنی برہمن ذات اور اودیا کی نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ نسبت دو طریقوں پر بھی جاتی ہے۔ ایک تو عکس کے طور پر یعنی عکس کا تصور جیسا کہ پانی میں سورج کے عکس کے مانند ہوتا ہے جہاں کہہ مثال ویسی ہی درخشاں رکھتا ہے جیسی کہ آفتاب میں ہوتی ہے۔ تاہم پانی کی حرکت اور گندگی کا اثر اس پر پڑتا ہی ہے۔ سورج تو ہمیشہ ہی پاکیزگی میں رہتا ہے اور اس کو وہ گندگیاں چھو بھی نہیں سکتیں جو عکس آفتاب کو کند کر دیتی ہیں۔ آفتاب تو دہی رہے گا لیکن وہ مختلف قسم کے پانی میں منعکس ہو سکتا ہے اور مختلف اقسام کے عکس پیدا ہو سکتے ہیں جن کی مختلف خصوصیات ہوتی ہیں جو اگرچہ غیر حقیقی ہوتی ہیں لیکن منظری طور پر ان میں حقیقت کا پورا دکھاوا ہوتا ہے۔ نسبت کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں گھڑے میں آکاش ہے یا کمرے میں آکاش ہے تو حقیقت گھڑے یا کمرے میں ہونے سے آکاش میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ وہ سب میں موجود ہوتا ہے اور کسی طرح گھڑے یا کمرے میں محدود نہیں۔ تاہم ان میں محدود تصور ہوتا ہے اور جس وقت تک گھڑا قائم رہتا ہے اس وقت تک وہ آکاش جو اس میں محدود ہے وہ اس آکاش سے جدا تصور ہوگا جو کمرے میں ہے۔

ترجمہ آشرم کے تابعین یعنی وہ ویدانتی جو عکس یا "بہت" کی تمثیل قبول کرتے

ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ جب خالص شعور مایا میں منعکس ہوتا ہے تو منظری ایشور کا ظہور ہوتا ہے

اور جب اودیامیں منعکس ہوتا ہے تو فرد یا جیو پیدا ہوتا ہے۔ لیکن سر و گیا تم بہر حال مایا اور ادریا میں نہ نہیں کرتا اور اس کا خیال ہے کہ جب شعور اودیامیں اپنے تمام پہلوؤں سے منعکس ہوتا ہے تو ہیشور کو حاصل کرتے ہیں اور جب وہ انتہہ کرنے میں منعکس ہوتا ہے تو اودیا کی پیداوار یعنی جیو یا انصرادی روح حاصل ہوتی ہے۔

جیو یا فرد سے مراد وہ ذات ہے جو انانیت اور دوسرے شخصی تجزیوں کے ساتھ متلازم ہو یعنی نظری ذات جو محسوس کرتی ہے اور برداشت کرتی ہے اور نیادی تجزیوں سے متاثر ہوتی ہے جیو کی بھی تین منزلیں سمجھی جاتی ہیں جب گہری نیند میں انتہہ کرنے غرق ہو جائے تو ذلت کو صرف آگیان کا ادراک ہوتا ہے۔ اس حالت میں جیو کو ”پراگیا یا آئندے“ کہتے ہیں، خواب کی حالت میں جب یہ لطیف جسم کے ساتھ ہوتا ہے ”تجسس“ کہلاتی ہے اور بیداری کی حالت میں جب یہ لطیف اور کثیف جسم کے ساتھ ہوتا ہے ”دشا“ کہلاتی ہے۔ اسی طرح ذات اپنی خاص حالت میں برہم کہلاتی ہے اور جب مایا سے متلازم ہوتی ہے تو وہ ایشور کہلاتی ہے۔ جب بہت لطیف عنصر مادی سے متلازم ہو جن پر اس کو قابو حاصل ہوتا ہے ”ہرنیہ گریم“ کہلاتی ہے اور جب بالکل کثیف عناصر کے ساتھ ہو جن پر وہ حکمران ہوتا ہے ”دراٹ پرنش“ کہلاتی ہے۔

جیو نہات خود جیسا کہ وہ اودیا سے محدود ہے۔ اس کو اکثر ”پارماٹھک“ یا حقیقی کہتے ہیں۔ یہ جیو جب احوال بیداری میں حواس اور انانیت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے تو اس کو ”ویو بارک“ یا منطقی کہتے ہیں اور خواب کے احوال میں ظاہر ہوتا ہے ”پرتی بھاسکٹ“ یا پند فریب کہتے ہیں۔

پراکاش آتم اور ان کے پیرو خیال کرتے ہیں کہ چونکہ آگیان ایک ہی ہے اس لیے اس کے دو عکس نہیں ہو سکتے جن کو جیو اور ایشور کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ ماننا بہتر ہے کہ جیو آگیان میں ایشور کی ایک صورت ہے۔ مایا کے تلازم کے ساتھ برہم کے شعور کی کلیت کو ایشور کہتے ہیں اور پھر جب بھی آگیان کے ذریعہ منعکس ہوتا ہے اس کو جیو کہتے ہیں۔ انیٹرکین میں جیو کا تصور احوال علم کے طور پر ہوتا ہے۔ اس طرح جیو درحقیقت ایشور ہے اور جیو ایشور سے جدا برہم کے شعور کا کوئی دوسرا وجود نہیں ہے۔ جیو ایشور کی صورت ہونے کے وجہ سے اس کا محتاج ہے۔ لیکن جب صحیح علم کے ذریعہ جیو کی محدود حالت دور ہو جاتی ہے تو جیو ہی برہم ہے۔ جیسا کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔

جو لوگ اس نسبت کو ”اوچھید یا تمہید کے تصور کے طور پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ عکس یعنی ”پرتی“ صرف اشیاء کا ممکن ہے جن کا رنگ ہوتا ہے اس لیے جیو ایسا شعور



ہے جو انتہ کرنا نفس سے اوچھن یا محو ہے اور جیو کی کثرت کا سبب بھی انتہ کرنا کی کثرت ہے۔ ایضاً تو اس سے ماوراء ہے لیکن نظام و دیانت میں ایضاً کی اہمیت کچھ کم ہے کیونکہ محض ایک منظر ہی وجود ہے۔ یہ ہمارے مقابلہ میں بے شک بہتر ہے کہ اور بہت طاقت ور ہے تاہم وہ ہم سب کی طرح منظر ہی ہے اور اعلیٰ ترین صداقت تو آتما ہے۔ وہی حقیقت ہے وہی برہم ہے اور جیو اور ایضاً کے دونوں دھوکے اس پر عائد کیے گئے ہیں۔ کچھ ویدانتی تسلیم کرتے ہیں کہ صرف ایک ہی جیو اور ایک ہی جسم ہے اور یہ کہ اس میں کے تمام جیو اور تمام عالم اس کے محض تخلیقات ہیں اور جب تک یہ مافوق جیو اپنے تجربات کو جاری رکھتا ہے اس وقت تک یحوالی جیو اور حوالی عالم بھی جاری رہیں گے۔ صورت عالم اور دوسرے ہمارے تمام تخیلی افراد اپنا راستہ طے کرتے ہیں اور نجات بھی ایسی ہی تخیلی نجات ہے جیسا کہ تخیلی جیوؤں کا تخیلی تجربہ نہیں اس تجربی عالم میں ہوتا رہتا رہتا ہے۔ کائناتی جیوی جیسا جاگتا جیو ہے اور باقی تمام اس کے محض تخلیقات ہیں۔ اسی نظریہ کو ایک جیو یا روح کا اصول کہا جاتا ہے۔

اس اصول کے خلاف بعض ویدانتی اس نظریہ کو مانتے ہیں کہ افراد کی کثرت ہے اور تمام انسانوں کے لیے صورت عالم کوئی مستقل التباس نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص اپنے لیے اپنا دھوکا پیدا کر لیتا ہے اور کوئی معروض مبادی بھی نہیں ہے جو تمام انسانوں کے ذہنی ادراک کی مشترکہ اساس ہو سکے۔ جیسے کہ دس آدمی جب تاریکی میں رستی کے ٹکڑے کو دیکھتے ہیں اور سانپ کا دھوکا کھا کر بھاگتے ہیں اور اپنے انفرادی ادراک میں متفق ہوتے ہیں کہ سب کے ادراک میں وہی سانپ ہے۔ حالانکہ ہر ایک کو اپنا اپنا دھوکا ہوا ہے اور وہاں سانپ کا تو پتہ ہی نہ تھا۔ اس خیال کے مطابق ہر ایک وہی ادراک موضوعی واقع ہوتا ہے اور اساس کے طور پر کوئی مثال معروضی منظر نہیں ہوتا۔ اس نظریہ کو عمام ویدانت کی رائے سے مختلف سمجھا جاتا ہے جس کے نزدیک معروض منظر بھی وقوفاً پذیر ہوتے ہیں۔ ان کو التباس صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتے اور صرف ماضی و انسانی وجود رکھتے ہیں۔ معاً بل اس صداقت حقیقت کے موافقہ جاتا ہے۔ ادراک اور تمام صورت عالم میں یکساں اور غیر متغیر وجود رکھتی ہے۔ دوسری رائے کے مطابق مظاہر معروض کے طور پر موجود نہیں ہونے بلکہ صرف مہینوعی متصور ہوتے ہیں۔ اس طرح کہ جو گھڑا میں دیکھتا ہوں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ میرا ادراک ہے کہ وہ گھڑا ہے۔ جب مجھے گھڑا۔ کا دھوکا ہوتا ہے تو میں کہتا ہوں کہ گھڑا ہے کیوں وہ اس سے قبل موجود نہیں رہتا۔ مجھ کو ادراک ہوتے ہی دھوکا بھی ہوتا ہے اور اس دھوکے کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کو درشتی

سرشتی واڈ کہا جاتا ہے۔ یعنی موضوعی ادراک ہی معروضی پیداوار ہے اور موضوعی ادراک سے الگ معروضی مظاہر کچھ نہیں ہیں۔ عام طور پر ویڈانت میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اشیائے عالم ہمارے طور پر موجود ہیں جس اتصال کے موضوعی ادراک سے پیدا ہوتی ہیں۔ معروضی مظاہر خود اگیان کے تغیرات ہیں تاہم یہ اگیان کے مظاہر تمام تجربہ کی مشترک اساس ہیں۔ اس لیے اس کی ایک معروضی علیات ہے اس کے برعکس رشتی سرشتی واڈ کسی خاص علیات سے متصف نہیں ہے اس لیے کہ ہر شخص کے تجربے خود اس کے موضوعی اوڈیا یا جہالت اور گزشتہ ارتسام سے اوڈیا کے طور پر معین کئے جاتے ہیں۔ رشتی سرشتی واڈ کا نظریہ بھہمت کے نظریہ وگیان واڈ کے بالکل قریبی بیج جاتا ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ بھہمت کسی مستقل وجود کا قائل نہیں اور ویڈانت کے نزدیک مستقل اور غیر متغیر برہم کی حقیقت بطور صداقت ہے اور تمام التباس اور عارضی ادراک اس پر دھوکے کے طور پر عالم کیے گئے ہیں۔

ذہنی اور مادی مظاہر ایک دوسرے کے اس طرح مثال ہیں کہ وہ دونوں اگیان کے تغیرات ہیں۔ اگرچہ شعور میں اگیان کی موجودگی کا ادراک ہو سکتا ہے اور اگرچہ منطقی تنقید سے اکثر ہمارے قائم کیے ہوئے تصورات غائب ہو جاتے ہیں اور وہ متناقض بالذات اور ناقابل تعریف بن جاتے ہیں۔ تاہم درحقیقت اگیان کی نوعیت کو سمجھنا دشوار ہے۔ ویڈانت میں اس مشکل کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ تمام ناقابل تعریف نام اور صورتوں کا تجربہ حقیقی یا منور بالذات کے انداز کے طور پر ہو سکتا ہے۔ ہماری ذاتی غلطی جو ازل سے چلی آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اپنی کامل رشتی میں ہم سے ہمیشہ پوشیدہ رہی ہے اور اس کی جھلک صرف نام اور صورتوں کے ظہورات سے ہوتی ہے۔ یہ منظر ہی نام اور صورتیں ذات خود ناقابل تصور اور ناقابل تعریف ہیں لیکن چند شرائط کے تحت وہ منور بالذات حقیقت سے ظہور پاتی ہیں اور اس طرح ظاہر ہونے کے وقت ان کا ایسا مثبت وجود معلوم ہوتا ہے جو ناقابل انکار ہے۔ یہ مثبت وجود وہ علامتین وجود اور حقیقت ہے جو نام اور صورتوں کے وجود کے طور پر معلوم ہوتا ہے۔ مٹی سے رکابی، پیالہ وغیرہ بنایا جاتا ہے لیکن ان کی صورت مٹی کی ذات سے الگ کوئی اور وجود یا ذات نہیں ہے۔ وہ تو صرف مٹی کی ذات ہے جس کا اطلاق مختلف صورتوں پر کیا گیا ہے جو خود وجود میں معلوم ہوتی ہیں۔ اس طرح ہمارا التباس باہم غیر حتمی صورتوں کی خصوصیت کی غلط نسبت پر مشتمل ہے۔ یعنی اگیان اور حقیقی وجود کے انداز پر چونکہ یہ التباس ہمارے تجربے کی حالت اور اس کا خالص جوہر ہے۔ اس لیے درحقیقت ہمارے لیے دشوار ہے کہ ایسے برہم کا تصور کر سکیں جو اگیان کے انداز سے الگ ہو۔ ملاوہ برہم اگیان کی کچھ ایسی نوعیت



ہے کہ وہ صرف منور بالذات برہم یا آتما کے ساتھ باطل عینیت کے باعث ہی قابل علم معلوم ہوتا ہے۔  
 ذات یا برہم بنفسہ اعلیٰ ترین صداقت ہے اور اگیان کی حالتیں عدم کے احوال کی طرح نہیں ہیں بلکہ  
 اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کوئی وجود نہیں میں۔ وجود جو منور بالذات ہے غیر ذات کو بھی منور کرتا ہے اور  
 اس روشنائی کا مفہوم اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں کہ ہستی کے ساتھ میتی کی باطل عینیت ہے۔ اگر  
 اگیان کی صورتیں خالص شعور سے متلازم ہوں تو وہ جانی جاسکتی ہیں اور اس تلازم سے مراد  
 التباس، غلط اطلاق اور باطل وصفیت ہے۔ لیکن خالص شعور سے الگ نہ وہ ظاہر ہو سکتی ہیں  
 نہ معلوم ہو سکتی ہیں کیونکہ خالص شعور ہی منور بالذات ہے جب ہم اگیان کے احوال کو آتما سے الگ  
 بذات خود معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ دوسری شکل میں پڑ جاتے ہیں اس لیے کہ اگر اس سے مراد  
 علم ہے تو وہ التباس ہے اور اگر اس کو علم نہ کہیں تو وہ یقیناً معلوم نہیں ہو سکتے۔ پس ہمارے علاوہ  
 التباسی تجربے کا ایک جزو ہونے کے ہیں اس کے وجود کے اور کسی قسم کا علم نہیں ہے۔ اگر اگیان کا  
 کوئی وجود نہ ہوتا تو وہ کبھی بھی موجود نہ ہوتا اور اگر اگیان کا کوئی وجود ہے تو وہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ پس  
 اگیان ذات اور غیر ذات کے درمیان ایک عجیب و غریب مقولہ ہے اور ہر طریقے سے ناقابل تعریف ہے  
 اور اس وجہ سے اس کو ناقابل تعریف اور ناقابل یقین کہتے ہیں یعنی نہ حقیقی ہے نہ غیر حقیقی۔ وہ اس مفہوم  
 میں حقیقی ہے کہ ہمارے منطقی تجربات کا لازمی مفروضہ ہے اور وہ خود اپنی فطرت میں غیر حقیقی ہے کیونکہ  
 اس کا تعلق شعور سے الگ ناقابل تعریف اور ناقابل تصور ہے۔ یہاں تک کہ جب اس کی صورتیں  
 شعور میں ظاہر ہوتی ہیں تب بھی وہ اپنی اہل نوعیت اور باہمی نسبت کے لحاظ سے متناقض بالذات اور ناقابل  
 فہم میں اور صرف اس حد تک قابل فہم ہیں کہ شعور میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کوئی  
 عقلی تصور قائم نہیں ہو سکتا۔ پس اگیان کے بارے میں کچھ بھی کہنا ناممکن ہے کیونکہ اس کا کوئی علم ممکن  
 نہیں علاوہ اس کے کہ وہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے درشتی سرشتی واد کے پیروں نے  
 کہا کہ ہمارا تجربہ اور ہمارے اثر سے ناقابل تشریح طور پر پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ اس سے آگے اور کوئی  
 معروض مشترکہ اس میں تسلیم نہیں کی جاسکتی اور اگرچہ عام طور پر دیانت میں اس کو قبول کیا جاتا ہے  
 اور یہ ذات خود ناقابل تردید ہے۔ لیکن عقل سلیم کے نقطہ نظر سے تشریح کرنے کے لیے ہم خیال کر سکتے  
 ہیں کہ ہمارے سامنے ایک معروض عالم کے تجربے کے مشترکہ میدان کے طور پر موجود ہے۔ ہم یہ بھی تصور  
 کر سکتے ہیں کہ اشیاء اور اعمال کا ایک نظام ہے جن سے ہمارے تجربے کے مظہر کو ویدانت کی  
 مابعد الطبیعیات کی روشنی میں تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

اضافی نقطہ نظر سے ہم تین قسم کے شعور میں فرق کر سکتے ہیں (۱) وہ شعور جو معروض مظاہر کا پس منظر ہوتا ہے (۲) وہ شعور جو جیو یا فرد کی اساس ہوتا ہے۔ (۳) وہ شعور جو انتہ کر کے احوال میں منعکس ہوتا ہوتا ہے جب یہ تینوں متحد ہوتے ہیں تو ادراک پیدا ہوتا ہے۔

ویدانت میں صحیح علم سے مراد ایسے جدید علم کا حصول ہے جس کی تردید کسی تجربہ سے نہ ہو سکے۔ پس صداقت کی کوئی مطلق تعریف نہیں ہو سکتی علم حصولی اس وقت تک صحیح کہا جاسکتا ہے جب تک کہ اس کی تردید نہ ہو۔ اس لیے اگرچہ عالم کا درجہ بہ نمود اس وقت بالکل صحیح ہے۔ لیکن برہمہ کا صحیح علم بطور حقیقت واحد جب اس کی تردید کر دیتا ہے تو اس دکھاوے کی تکذیب ہو جاتی ہے۔ اس لیے صورت عالم کا علم اب صحیح ہے لیکن مطلق صحیح نہیں ہے محض صداقت مطلقہ ہی خالص شعور ہے جس کی تردید کسی تجربہ سے کسی وقت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ہمارے عالم کے علم کی صداقت کی جانچ اس طرح ہونی چاہیے کہ کائنات کے تجربہ کے کسی منزل پر اس کی تردید ہو سکے گی یا نہیں جس امر کی تردید کسی بعد کے تجربہ سے نہیں ہوتی اس کو صحیح سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ جب برہمہ گیان کا تحقق ہو جائے گا تو تمام دنیاوی علم کی بالکل تردید ہو جائے گی۔

لذت اور الم کے باطنی تجربات بھی آتما کے ساتھ انتہ کر کے تغیر شکی کی غلط مطابقت سے پیدا کیے جاتے ہیں جس کی وجہ سے ”میں خوش ہوں“ یا ”میں رنجیدہ ہوں“ کے مانند ادراکات نشرو نما پاتے ہیں۔ کسی شے یا کسی لذت کا کسی وقت تک مسلسل ادراک ہوتا رہے تو ”ورٹی“ یا نفسی حالت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اسی حالت میں عرصے تک باقی رہتی ہے تاوقتیکہ کسی نئے علم کے حصول کے لیے انتہ کر کے کوئی نئی صورت نہ اختیار کرے۔ ایسی مثالوں میں جبکہ میں یہ انتاج کرتا ہوں کہ دکھائی دینے والی پہاڑی پر آگ ہے تو پہاڑی اس ادراک کا معروض ہے کیونکہ یہاں انتہ کر کے ورٹی کے ساتھ بالکل ایک ہو گئی ہے لیکن یہ کہ وہاں آگ ہے۔ یہ کام انتاج کا ہے کیونکہ انتہ کر کے ورٹی کا کوئی تعلق آگ کے ساتھ نہیں ہے۔ پس ایک ہی تجربہ میں نفسی تغیر کے دو انداز ہو سکتے ہیں۔ ایک تو پہاڑی کو دیکھنے کا ادراک اور دوسرے یہ انتاج کہ پہاڑی پر آگ ہے۔ اکتسابی ادراک کی صورتوں میں مثلاً اگر میں صندوق کی کلڑی کو دیکھ کر یہ خیال کروں کہ یہ خوشبودار صندوق ہے۔ تو جہاں تک صندوق کا تعلق ہے وہ خالص ادراک کہلائے گا اور جب میں اس کے خوشبودار ہونے کا ارجاب کرتا ہوں تو وہ انتاج یا مافظہ کہلائے گا۔ ویدانت چونکہ عرض غیر منفک یا ”سموائے“ اور جنسی تصور یا ”جالی“ ایسی نسبتوں کے وجود کا قائل نہیں ہے۔ اس لیے یہاں ادراک بطور جنس اور انتاج بطور دوسری جنس



میں کوئی فرق نہیں اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ادراک و انتاج دونوں انتہ کر کے تغیرات کے نماز میں جو شعور یا حجت کو مثال و تریوں میں منعکس کرتے ہیں اس لیے ادراک انتہ کر کے شعور کے ظہور کے سوا اور کچھ نہیں ہے جو ایک شے کی صورت میں تبدیل ہو گئی ہے جس کے اس نے رابطہ حاصل کیا ہے اور اک اپنے معروضی پہلو سے موضوع اور مودن کی تہ میں رہنے والے شعور کی عینیت ہے اور موضوعی پہلو سے ادراک موضوعی شعور اور معروضی شعور کی عینیت تصور کیا جاتا ہے۔ عینیت کا دراصل مفہوم ہے کہ ورتی کے ذریعہ معروض اور موضوع میں موجود حقیقت کا تحقق کیا جاتا ہے لیکن انتاج میں جو چیز منتج کی جاتی ہے وہ انتہ کر کے رابطہ سے ہٹی ہوئی ہونے کے باعث مختلف حقیقت رکھتی ہے۔ اس لیے ادراک کو ایسی ذہنی حالت سمجھنا چاہیے جو معروض اور موضوع میں انتہ کر کے رابطہ سے ویسی ہی مثال حقیقت کا انحصار کرتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بیان بے عمل نہ ہو گا کہ دیانت کارل کے تمام چہرہ پر مسان "یا ذرائع ثبوت کو تسلیم کرتا ہے اور میسا کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ تمام علم بذات خود صحیح ہے میسا میں واضح کی گئی ذاتی صحت کی تعریف میں دیانت ایک اور معروضی توصیف کا اضافہ کرتا ہے کہ ایسا علم بذات خود صحیح ہو سکتا ہے جو کسی نقص کی موجودگی سے رہیں ہوتا۔ دیانت نیائے کی طرح یہ خیال نہیں کرتا کہ علم کی صحت کے لیے مثبت شرائط مثلاً ممانت سروری میں نہ وہ اہل میسا کی طرح علم کو تمام توصیفوں سے جدا کرتا ہے جن کے نزدیک تمام علم بذات خود صحیح ہے وہ تو ایک درمیانی راہ اختیار کرتا ہے۔ اور قائل ہے کہ نقص یا دوش کی مدد موجودگی علم کی ذاتی صحت کے لیے ایک لازمی شرط ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ ایک سمجھوتہ ہے کیونکہ جب کبھی کوئی خارجی شرط تسلیم کی جائے تو یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ علم بذات خود صحیح ہے۔ لیکن دیانت کہتا ہے کہ چونکہ اس میں کسی نقص کے نہ رہنے کی صرف منفی شرط کی ضرورت ہے۔ اس لیے اس پر یہ اعتراض ممانہ نہیں ہوتا البتہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر نیائے کے خیال کے مطابق علم کی صحت کے لیے کسی مثبت شرط کی ضرورت ہو تو بے شک علم کی ذاتی صحت کا نظریہ تباہ ہو جائے گا لیکن یہاں چونکہ صرف منفی شرط درکار ہے اس لیے ذاتی صحت کے نظریہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ دیانت کو یہ کمزور درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ نہیں کہہ سکتا کہ غاص آتا جو شعور میں منعکس ہوتی ہے اس کو بھی اپنی صحت کے لیے اور کوئی چیز درکار ہے نہ وہ یکہہ سکتا ہے کہ تمام مظاہر علم کی صورت میں بالکل صحیح ہیں کیونکہ تب تو عالم کا دکھاوا بھی صحیح ہو جاتا۔ لہذا یہ تسلیم کیا گیا کہ علم اس وقت صحیح سمجھا جائے جبکہ اس میں کوئی نقص موجود نہ ہو اس طرح مطلق نقطہ نظر سے عالم کا تمام علم باطل ہے اور کوئی صداقت نہیں رکھتا کیونکہ اس میں اور یا کا دوش یا نقص موجود ہے

اور عام دائروں میں بھی وہی علم صحیح ہے جس میں دوش نہ ہو۔ میاں مسلک کے نزدیک صحت کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ایسی استعداد ہے جو ہمیں علم کے مطابق عمل کرنے کے لیے آگسائے لیکن ویدانت کے نزدیک اس سے مراد واقعات کی صحت اور تناقص کی عدم موجودگی ہے۔ دوش کی عدم موجودگی کا تعین ہو جائے تو کوئی جینس ریاتی نہیں رہتی جو علم کی صحت کو رد کر سکے۔

جب ایک شخص ویدانت کا مطالعہ کرتا ہے اور گرو اس کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ تو وہی برہم ہے تو اس شخص کو نجات بخشنے والا علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے نزدیک عالم کی صورت پُر فریب اور باطل ہو جاتی ہے۔ ویدانت کے مطالعہ کے لیے چند شرائط قابلیت ضروری ہیں۔

۱۱۔ وہ شخص جس نے تمام ویدوں کو پڑھا ہے اور جس نے ویدوں کے مطالعہ کے لوازم مثلاً قواعد، سنت وغیرہ سے بخوبی واقفیت حاصل کی ہے اس کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ اس نے ویدوں کے علم سے مکمل طور پر واقفیت حاصل کی ہے۔

(۱۲) وہ ویدک وجوبی فرائض کو اس زندگی میں یا گزشتہ زندگی میں انجام دے چکا ہے جیسے کہ روزانہ پوجا پاٹھ جس کو نیتہ کرم کہتے ہیں اور موقع کے لحاظ سے وجوبی فرائض مثلاً یجے کی پیدائش کے موقع کی رسم یعنی یتھنک کرم کر چکا ہے اور تمام خود غرضانہ خواہشات کے افعال یا جست میں جانے کے لیے گئیے وغیرہ کی انجام دہی یعنی "کامیہ کرم" سے بچا ہوا ہے اور اس نے تمام افعال ممنوعہ سے بھی پرہیز کیا ہے اور اس کا نفس تمام اچھے بُرے کام سے پاک ہو گیا ہے۔ اس طرح جب اس نے اپنے نفس کو خوب پاک کر لیا ہو اور سادھن چت شیبھے یعنی ویدانت کے لیے نوزوں بنانے کے لیے چار قواعد و ضوابط یا نیکیوں سے متصف کر لیا ہو تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ اس نے ویدانت کی تعلیم پانے کی قابلیت حاصل کر لی ہے۔ یہ نیکیاں یہ ہیں (۱) جو کچھ زلی ہے اور جو کچھ عارضی ہے اس کا علم اور اس کی تمیز (ویدیک)۔ (۲) اس حیات کی مسرتوں اور جنت کی مسرتوں کی خواہش سے عدم تعلق اور تمام لذتوں سے سخت نفرت اور صحیح علم کے ذرائع معلوم کرنے کی فکر و نگن (دویراگ)۔ (۳) حواس پر قابو پانا اور قابو میں آئے ہوئے حواس سے ان چیزوں کا حاصل کرنا جو صحیح علم کے حصول میں مدد دیتی ہیں۔ جب ان پر قابو پایا جائے تو ایسی قوت حاصل کرنا کہ پھر یہ حواس زیادتی لذتوں کا لالچ نہ کر سکیں۔ اس کے ساتھ گرمی اور سردی وغیرہ برداشت کرنے کی قوت اور صحیح علم کے حصول کی طرف نفس کو مشغول کیا جانا۔ اس کے ساتھ اپنشدوں اور گرو پر ایمان اور اعتقاد حاصل کیا جانا۔

(۴) اور نجات کے حصول کی قوی خواہش پیدا کی جانی چاہیے۔ وہ شخص جس میں مذکورہ بالا اوصاف ہوں، اس کو چاہیے کہ اپنشدوں کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اس کو "شریون" کہا جاتا ہے اس سے



وہ اُپنشدوں کے مفہوم کی تائید میں دلائل دیتا ہے۔ اس کو متن کہا جاتا ہے اور پھر نرمی دھیاسن یا دھیان کے ذریعہ صداقت کو واحد جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ اس میں یوگ کے دھیان کے تمام عمل داخل ہیں۔ پس ویدانت اپنی اخلاقیات میں یوگ کی بنیاد پر مبنی ہے۔ البتہ اگر یوگ کی نجات پُرش اور پرکرتی کے اختلاف کو سمجھنے اور ان میں تمیز کرنے سے شروع ہوتی ہے تو ویدانت میں نجات صحیح علم کے ظہور پر موقوف ہے کہ برہمہ یا خود اپنی ذات ہی صحیح حقیقت واحد ہے مہما سا کا دعویٰ ہے کہ ویدوں سے اس امر کا اظہار نہیں ہوتا کہ واحد برہمہ ہی آخری نصب العین ہے۔ بلکہ وہ لوگ اس کے قائل ہیں کہ تمام اشخاص کو ویدک احکام کے موافق عمل کرنا چاہیے تاکہ خیر حاصل کریں اور شر سے بچ سکیں۔ لیکن ویدانت کے نزدیک اگرچہ قدیم ویدوں کا مضمون وہی ہے جو اہل مہما سا کہتے ہیں۔ لیکن یہ تو علم لوگوں کے لیے ہے۔ اس کے برعکس منتخب لوگوں کے لیے واضح نصب العین وہ ہے جس کے بارے میں اُپنشدوں میں تلقین کی گئی ہے اور وہ ہے اعلیٰ ترین علم کا حصول۔ تاہم کئی لوگ مثلاً واپسیتی مشرا اور ان کے پیرو یہ یقین رکھتے ہیں کہ ویدک فرائض کے موزوں انجام دہی سے صحیح علم کے حصول کے لیے ایک زبردست طلب پیدا ہوتی ہے اور دوسرے مثلاً پرکاش آتھن اور اس کے پیرو یہ یقین رکھتے ہیں کہ اس کے باعث اچھے استادوں کو حاصل کرنے کے بہت اچھے مواقع ہاتھ آتے ہیں اور اس سے اپنی راہ کی گئی مشکلات دور ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ کسی شخص کے لیے آسان ہو جاتا ہے کہ وہ حقیقی علم کو حاصل کرے۔

معمولی علم کے حصول سے جو اگیان دور ہوتے ہیں وہ صرف اگیان کی ادنا حالتیں ہیں لیکن جب برہمہ گیان نمودار ہوتا ہے تو تمام اگیان دور ہو جاتا ہے۔ برہمہ گیان اپنے طلوع کی پہلی منزل بر خود علم کی ایک حالت کے طور پر ہوتا ہے لیکن اس کی ایسی مخصوص قوت ہوتی ہے کہ جب یہ ایک دفعہ ظاہر ہوتا ہے تو وہ علم کی حالت بھی خود اس علم سے فنا ہو جاتی ہے اور جب یہ حالت فنا ہو جاتی ہے تو پھر وہی خالص غیر محدود، غیر معین برہمہ اپنے حقیقی نور سے چمکتا ہے۔ پس یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح لکڑی کے ٹکڑے کی آگ تمام شہر کو جلا دیتی ہے اور پھر اس لکڑی کو بھی جلا دیتی ہے اسی طرح نفس کی اس آخری حالت میں برہمہ گیان عالم کے وہی نمود کو فنا کر دیتا ہے اور آخر کار اس آخری حالت کو بھی فنا کر دیتا ہے۔

جہاں برہمہ کا خالص نور، خالص وجود، خالص شعور اور خالص سواد کے طور پر اپنی نادر شان اور عظمت میں چمکتا ہے۔ وہی کئی کی منزل ہے۔ باقی سب وہی لاشے کے طور پر بالکل خائب ہو جاتا ہے جس طرح نمود کے تمام موجودات ایک ہی ذات کے محدود ظہور ہیں، اس طرح تمام

مستریں اس برتر از قیاس آئند کے محدود ظہور ہیں۔ اس کا تصور لطف ہم گہری بے خواب نیند میں اُسٹا  
 سکتے ہیں۔ بہر حال برہمہ کی ذات وجود رکھنے والی ہستیوں کی تجرید نہیں ہے۔ بلکہ مقرون اور حقیقی ہے  
 جو خود اپنے خالص شعور اور خالص آئند کے پہلو سے ہمیشہ اپنے مطابق ہے۔ وجود یا ہستی ہی خالص  
 آئند اور خالص شعور ہے۔ مکتی کی حالت میں اُردیا کا کیا حال ہوتا ہے اس کا جواب ایسا ہی دشوار  
 ہے جیسے یہ سوال کہ اُردیا کس طرح وجود میں آئی اور نمود عالم میں کس طرح ممکن ہوئی۔ یہ یاد رکھنا  
 سب سے بہتر ہے کہ غیر معین اُردیا کا مقولہ اپنی پیدائش و ظہور و فنا کے لحاظ سے بھی غیر معین ہے۔  
 ویدانت کے نزدیک اگر صحیح علم ایک دفعہ حاصل ہو بھی جائے تو جسم ایک عرصہ تک باقی رہ سکتا  
 ہے اس شرط کے ساتھ کہ کسی فرد کے گزشتہ کرم اس کا مطالبہ کریں۔ اس طرح نجات یافتہ شخص معمولی  
 پرش کی طرح چل پھر سکتا ہے اور برتاؤ کر سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی وہ نجات یافتہ رہتا ہے اور کسی  
 نئے کرم کا اکتساب نہیں کرتا۔ بلکہ پکے ہوئے کرم پھل حاصل ہونے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور  
 رشی اپنا جسم چھوڑ دیتا ہے۔ پھر اس کو کوئی دوسری پیدائش نہیں ہوتی اس لیے کہ کامل علم کا  
 ظہور لا آغاز سابقہ حیاتوں کے ادنیٰ اور کچے کرموں کو جلا دیتا ہے اور وہ ایسے اوہام کا غلام نہیں  
 ہوتا جو موضوعی یا معروضی ہوں یا جو کوئی علم عمل اور احساس کو اس کے لیے ممکن بنا سکے۔ ایسا انسان  
 ”جیون مکت“ کہلاتا ہے۔ یعنی بہ قید حیات نجات یافتہ ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے تمام عالم کا بود  
 و نمود ختم ہو جاتا ہے اور جس منزل پر ہر ایک شے ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتی ہے وہی ایک واحد نور باقی  
 رہتا ہے اور اپنے آپ میں چمکتا ہے۔

## فلسفہ ویدانت (وشتت ادویت)

ویدانت کا فلسفہ جس طرح کہ وہ برہم سوتر میں پیش کیا گیا ہے کسی شارح کی مدد کے بغیر اس کا  
 سمجھ میں آنا بہت مشکل ہے۔ ابتدا میں برہم سوتروں کی شرحیں وشتت مصنفین نے لکھیں جو  
 ایک طرح کی صورت بدلی ہوئی ثنویت کے قایل تھے۔ ان کی تعداد چھ سے زیادہ ہے۔ ان  
 لوگوں نے نہ صرف مفکر کی تعبیر سے اختلاف کیا ہے بلکہ خود آپس میں بھی بے حد اختلاف رکھتے  
 تھے اس لحاظ سے کہ یہ ان مختلف مدارس میں سے کسی ایک پر زور دیتے تھے جو ان کے ثنوی مذاہب  
 کے مختلف پہلوؤں پر مبنی ہوں ہر ایک فرقہ دعویٰ کرتا تھا کہ اس نے سوتروں اور اپنشدوں کی صحیح تعبیر



کی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ برہم سوتروں کا مصنف یا درین مطلق سے زیادہ خدا پرست تھا اور اس کا شاعر شکر یک لخت مطلق تھا۔ آپشند کے ریشیوں کے بعد گوڑا دسب سے اہم شخصیت ہوئی جس نے آپشندوں کے وحدتی میلانات کا نہایت صاف اور واضح طریقہ پر احیا کیا اور ان کو باقاعدہ طریقہ پر مدون کرنے کی سعی کی۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بجز مانڈکیہ کاریکا کے اور کسی آپشند کی کاریکاؤں کی تعبیر نہیں کی۔ شکر کو خود قابل ہیکہ ویدوں میں سے ادویت یا وحدتی مذہب کا سراغ گوڑا پانے ہی نکالا ہے۔

ویدانت کا یہ دعوا ہے کہ وہ اس فلسفہ کی تشریح کرتا ہے جس کی تعلیم آپشندوں میں دی گئی ہے اور جو بادراین کے برہم سوتروں میں خلاصہ کے طور پر دست ہے۔ آپشند ویدک ادب کا سب سے آخری حصہ ہیں اور اس کا فلسفہ مائتیریا سا مہلا کا ہے۔ اور ویدوں اور برہمنوں کے جزو اول کی میاں سے مختلف ہے جو جینی کے ”پورو میا سا“ میں شامل کیا گیا ہے۔ اگرچہ ان برہم سوتروں کے مختلف شاربین نے مختلف طریقہ پر تعبیر کی ہے۔ لیکن سب سے قدیم شوج حماس وقت تک دستیاب ہوئی ہے وہ شکر آہارے کی لکھی ہوئی ہے جس کو بے حد شہرت حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں بہت گہرے اور لطیف تصورات موجود ہیں اس طرح شکر کا یہ دعوا نہیں ہے کہ وہ کسی اصلی نظام کا موجد یا شاعر ہے بلکہ وہ برہم سوتروں اور آپشندوں کی تعبیر اس ترتیب سے کرتا ہے جس سے معلوم ہو کہ آپشندوں میں ایک مربوط احصاء فلسفہ موجود ہے اور یہی بادراین کے سوتروں میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ شکر انکار نہیں کرتا کہ ویدوں کا مقصد جو برہمنوں میں موجود ہے۔ صرفاً حکم کی صورت رکھتا ہے جیسا کہ پورو میا سا کا خیال ہے۔ لیکن وہ ثابت کرتا ہے کہ آپشندوں کا یہ مقصد نہیں۔ وہ تو مطلق کے صحیح ترین اور اعلیٰ ترین علم کا ذکر کرتے ہیں جس سے کہ ایک عارف نہایت حاصل کر سکے۔

ویدانت کا مطلقہ مذہب جس کے طریقہ کی شکر نے تشریح کی ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مابعدالطبیعیات کا کوئی مستحکم نظام ہے جو اپنے تمام حصوں میں مکمل ہو۔ بلکہ آپشند کے متن کی تعبیر کرنے سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ سب کے سب اس امر سے متفق ہیں کہ برہم ہی ذات یا آتما ہے اور صرف وہی ایک صداقت ہے۔ صرف وہی لوگ جو اس صداقت سے واقف ہونا چاہتے ہیں وہ گیان مارگ یا حکمت کی راہ میں داخل ہوتے ہیں اور انہیں کسی قسم کے فرایض انجام دینے

نہیں ہوتے۔ پس ویدانت کا مطالعہ ان اعلیٰ افراد کے لیے مخصوص ہے جن کا رجحان زندگی کی معمولی مسرتوں کی جانب نہیں ہے بلکہ جو کامل نجات کے خواہاں ہیں۔

مشنکر کے نزدیک برہم، خالص گیان، خالص وجود، خالص آندہ کی صیت ہے برہم ہم سب کی اصلی ذات ہے۔ جس وقت تک ہم بیداری کی حالت میں رہتے ہیں ہم ذات کو ہزار پانچویں چیزوں سے عین مطابق کرتے رہتے ہیں۔ اور میں "یا" "میرا" کہتے رہتے ہیں۔ لیکن گہری عیند میں ہم مطلقاً ان منظری تصورات کے بغیر ہوتے ہیں تو اپنی حقیقی حالت کی نوعیت جو خالص برکت ہے کس قدر متحقق ہوتی ہے۔ انفرادی ذات جس طرح دکھائی دیتی ہے محض دکھاوا ہے لیکن حقیقی صداقت وہ حقیقہ ذات ہے جو تمام میں ایک ہے اور جو بطور خالص شعور، خالص وجود اور خالص آندہ ہے۔ اس باب کے پہلے حصہ میں ویدانت فلسفہ کا خاص تصور، عالم کے بود و نمود کی نوعیت، اگیان کی تعریف، ویدانت کے ذرائع علم، آتما، جیو، ایشور، ویدانتی نظریہ التماس، ویدانت کی اخلاقیات اور ویدانت کی نجات پر بحث کی گئی ہے۔ آخر میں مشنکر کے فلسفہ ادویت کی تنقید کے لیے رامانج کے فلسفہ وششٹ ادویت کو پیش کرنا ضروری ہے جس میں مادہ، روح اور ایشوران تینوں کو حقیقی اور بنیادی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ مساوی طور پر اساسی اور بنیادی ہیں لیکن مادہ اور روح دونوں ایشور کے متعلق ہیں اور اس مقامی کا تصور ایسا ہے جیسے جسم محتاج ہوتا ہے روح کا۔ چنانچہ جو کچھ ہے وہ سب ایشور کا جسم ہے اور ایشور صرف غیر عنصری مادہ کی روح ہے بلکہ رحوں کی بھی روح ہے۔ رامانج جسم کی توضیح اس طرح کرتا ہے کہ روح اس کو اپنے قالب میں لاتی ہے، سہارا دیتی ہے، اور اپنی اغراض کے لیے اس کو استعمال کرتی ہے۔ مادہ اور روح ایشور کا جسم ہونے کے سبب یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ان کو راستہ بتاتا ہے اور زندہ رکھتا ہے۔ اور ان سب کا وجود کلیتاً ایشور کے لیے ہے، مادہ، روح اور خدائی لازم ملزوم وحدت۔ یعنی پہلے روح اپنی تمام صورتوں میں تیسرے کے بالکل قالب میں رہنا ہی رامانج کے لیے برہم یا واجب الوجود ہے۔ اس لیے قائم بالذات کے تصور کو ایک عنصری وحدت کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے جس میں ایک عنصر دوسرے پر نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور باقی تمام کو اپنے قالب میں رکھتا ہے۔ جیسا کہ زندہ عنصرت میں دکھایا جاتا ہے۔ ماتحت عنام کو "وشیش" اور غالب اور برتر عنصر کو "وشیشیا" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چونکہ ہمارے مفروضہ کے لحاظ سے ماتحت عنام خود اپنے آپ یا علیحدہ طور پر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے اس لیے شکل کے ایک مرکب (وششٹ) کو ایک وحدت کہا جاتا ہے جس میں یہ



سب شامل ہیں۔ اس طرح رامانج کے نظام کو دششٹ ادویت کہتے ہیں۔

اپنشدوں پر اپنی اساس رکھنے والے مطلق طرز فکر کو اس نظام میں غلط پرستی کے مسئلہ کی تفصیلات کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اس منزل ارتقا میں ایشور کو مکمل طور پر شخصی خیال کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ گنہگاروں پر رحم کرتا ہے اور رحم کرنے کے لیے وہ اپنی مرضی کو کام میں لاتا ہے۔ فیض رسانی و حاصل اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ وہ واسد یو یا ناراج کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ وہ اپنے بھگتوں کی مدد کرنے کے لیے اپنے آپ کو مختلف طریقوں پر ظہر میں لاتا ہے۔ ایشور کے متعلق مزید تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ ایشور کی اصلی ذات نہ صرف علیم کل ہے بلکہ وہ ابدی علم کل اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں غیر تغیر پذیر اور بے مثال ہیں۔ وہ ہم سب کو عمل کے لیے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو پورا کرتا ہے۔ وہ جاہلوں کو علم ضعیفوں کو طاقت، اور گنہگاروں کو معافی دیتا ہے، مصیبت زدہ پر رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پرانہ محبت رکھتا ہے۔ شرارت کرنے والوں کے لیے بھی بھلائی، مسکاردوں کے لیے غلوں اور بدلوں کے لیے نیک دلی رکھتا ہے۔ جو اس سے جدا رہنا نہیں چاہتے وہ ان سے جدا رہنا برداشت نہیں کر سکتا۔ اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں انھیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے تو ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی تمام صفات صرف دوسروں کے لیے ہیں۔ خود اس کے لیے نہیں۔ ہمارے لیے اس کی محبت ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کی وجہ سے ہمارے تمام نقایص کو نظر انداز کرتا ہوائیک کے معراج کی طرف لے جاسکے کو ششش کرتا ہے اس نے اپنے مانند یہ دنیا اس لیے پیدا نہیں کی کہ اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے۔ بلکہ صرف کھیل کے طور پر ازلہ خود لیلہ کر رہا ہے۔ اور اس کی لیلہ جس طرح پیدائش میں ہوتی ہے اسی طرح قیام اور فنا میں بھی ہو رہی ہے۔ خود بخود اس کی لیلہ ہی ہر ایک شے کو پیدا کرتی اور سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق، یہ سب کچھ اس نے اپنے سے اور اپنے اندر سے پیدا کر رکھا ہے۔

دششٹ ادویت کے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ ایشور اپنی مرضی کے مطابق روح کو عمل کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ انفرادی روجوں کی خواہشات جب ایشور کی پسندیدگی حاصل کرتی ہیں تب ہی حرکت ممکن ہوتی ہے۔ اپنا شعور رکھنے والی مد میں اپنی آزاد مرضی کے مطابق چیزوں کی خواہش مند ہوتی ہیں۔ ایشور ان کی راہ میں مائل نہیں ہوتا بلکہ ایشور ہمیشہ ہی انفرادی روجوں کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے اعضا استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ یا ایک طرح سے نظریہ مثبت الہی ہے جس کے معنی

یہ ہیں کہ میں جو کام بھی کرتا ہوں اس کے بارے میں مشیت ایزدی پر انحصار رکھتا ہوں میں اپنے اعضاء کو حرکت دے سکتا ہوں کیونکہ ایسا کرنا ایشور کو منظور ہے۔ خاص مہربانی اور خاص ناراضگی کے مستثنیات بھی ہیں۔ جو اس کے ساتھ خاص محبت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے حق میں زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور اپنی رحمت سے ان کے اندر ایسی خواہشات پیدا کر دیتا ہے جن سے وہ آسانی کے ساتھ اس کی محبت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اور جو لوگ خاص طور پر اس کے برخلاف ہیں ان کے اندر ایسی خواہشات بھر دیتا ہے جو انہیں دور سے دور لے جایا کرتی ہے۔ ایشور ہم سب کے اندر انتریامی یا باطنی حکمران کے طور پر رہتا ہے۔ ہماری انفرادی روح اس باطنی حکمران کی نمایندگی کرتی ہے۔ یہ انفرادی روح اپنی تمام خواہشات۔ علم اور مساعی میں آزاد ہے۔ (رامانج بھاشیہ ۱۱-۳-۴۰-۴۱) ارادہ علم وغیرہ میں یہ آزادی ہمیشہ ایشور کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔ اور اس نے اس امر کا بھی بندوبست کر رکھا ہے کہ عالم خارجی کی حرکات ہماری خواہشات کے مطابق ہوں۔ اس طرح وہ نہ صرف ہمیں ارادے کی آزادی بخشتا ہے بلکہ عالم خارجی میں اپنا ارادہ پورا کرنے میں معاون بھی ہوتا ہے۔ اور بالآخر ہمارے نیک و بد اعمال کے مطابق ان کے نیک اور بد پھل بھی دیا کرتا ہے (رامانج بھاشیہ ۱۱-۳-۴۰-۴۱ دیکھو) اس طرح ہمارے اوپر ایشور کا قابو ہماری آزادی اور ارادے میں کوئی فرق نہیں لاتا۔ چنانچہ اس کی خاص مہربانی کے بھی یہی معنی ہیں کہ وہ عابد کی خواہش وصال کو بھی پورا کرتا ہے اور اس کی ناراضگی بھی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ پکے گنہگار کی خواہش کو پورا کرتا ہو اس کو لذات دنیوی کی طرف مائل کر کے خود سے اور بھی دور کر دیتا ہے۔ بعض اوقات آتما کو گلیان (شعور) کہا جاتا ہے کیونکہ وہ شعور کی صورت میں خود کو ظاہر کرتا ہے (رامانج بھاشیہ ۲-۳-۲۹-۳۰) اور جو اس کی راہ سے اشیا کے تعلق میں آکر انہیں روشن کرتا ہے۔ تمام رو میں ایشور میں قیام کرتی ہیں۔ رامانج تو روحوں کو ایشور کا جسم سمجھتا ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ جس طرح بیرونی اشیا روحوں کی خاطر ہستی رکھتی ہیں اسی طرح رو میں بھی ایشور کی خاطر وجود رکھتی ہیں، اور جس طرح انسان وہ مقصد ہے جس کے لیے خارجی لذتیں ہستی رکھتی ہیں اسی طرح انسان بھی صرف اس لیے وجود میں آیا ہے کہ وہ ایشور کی حکومت اور تائید کا معرض ہو۔

رو میں اگرچہ بذات خود پاک ہیں لیکن وہ مادہ کے تعلق میں آکر جہالت اور دنیوی خواہشات سے منسوب ہو جاتی ہیں اور دیا یا جہالت کے معنی یہاں علم کی نیستی خاصیتوں کا بے جا استعمال اور جھوٹے علم وغیرہ کے ہیں۔ جہالت یا اور دیا جو بہت سی دینیوی خواہشات اور ناپاک جبلتوں کا موجب ہے۔ وہ کے ساتھ ارواح کے تلامذہ سے پیدا ہوتی ہے اور جب یہ تعلق منقطع ہو جاتا ہے تو آتما جہالت سے آزاد



ہدایت پاتی ہے۔

رامنج اپنی تعینفہدایت سنگرہ میں کہتا ہے کہ ایشور کسی شخص کو دنیوی علاقہ سے اس وقت نجات بخشتا ہے جب وہ گرو کی ہدایت کے مطابق تاسٹروں سے علم حقیقی حاصل کر کے اپنی روزمرہ کی زندگی میں خود مضبوطی ریاضت، طہارت، عفو غلو ص فیاضی اور کسی کو ضرر نہ پہنچانے کی مشق کرتا ہوا تمام لازمی اور رسمی فرایض ادا کرتا ہے ممنوعات سے بچتا رہتا ہے اور اس کے بعد خود کو مکمل طور پر بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کے گن گنا اور گنا گنا اس کی یاد میں رہتا ہے۔ اس کی پرستش کرتا اور مسلسل اس کا نام چتا ہے اور اس کی رحمت سے اپنی روح کی کل تاریکی کو دور کر دیتا ہے۔ اس طرح لازمی اور رسمی فرایض کی ادائیگی اور تمام اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی مزاولت اور شاستروں کے ذریعہ تحصیل علم حقیقی نجات کی ضروری شرطیں ہیں اور جب انسان خود میں یہ استعداد پیدا کر لیتا ہے تو وہ ایشور کے آگے بہترین خود سپردگی اور اس کی عبادت کے ذریعہ جملہ دنیاوی قیود سے بالآخر نجات پاتا ہے۔ رامننج کی رائے میں مسلسل تفکرات ایزدی کو بھگتی کہا جاتا ہے۔ اس کے بغیر محض علم ہمیں نجات نہیں دے سکتا۔ بھگتی کی خاص علامت یہ ہے کہ عابد اپنے محبوب کی خاطر سب کچھ کرنے کے علاوہ اور کسی بات میں بھی دلچسپی نہیں رکھتا۔ رامننج کی رائے کے مطابق بھگتی ایک طرح کا جذبہ نہیں بلکہ وہ علم ہے جس میں انسان اپنے سب سے بڑے کرپیارے مالک کی خدمت کے سوا اور سب باتوں کو بھول جاتا ہے۔

ایک جگہ کہا گیا ہے کہ ضروری فرایض کی ادائیگی انسان کو حقیقی علم کی تحصیل کے لائق بناتی ہے اور حقیقی علم کا حصول انسان کو بھگتی کے قابل بناتا ہے۔ جب انسان تحصیل علم کے لائق ہو جائے تو وہ کرموں کو چھوڑ سکتا ہے۔ بھگتی صرف علم نہیں بلکہ مسرت کا ایک احساس بھی ہے جو قابل پرستش ذات کے نام سے ہوتا ہے۔ ساجیہ مکتی یادہ نجات جس میں ہم ایشور کے ساتھ ہم صفت ہو جاتے ہیں اسی طرح کی بھگتی کا نتیجہ ہے۔ مکتی کی اس حالت میں روح انسانی ایشور کی صفات یعنی علم کل اور سرور میں شریک ہوتی ہے۔ مگر روح انسانی ایزدی صفات میں کلیتہاً حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ دنیا کی تخلیق اور اس کو قابو میں رکھنے یا رجوں کو نجات دینے کی صفات ایشور میں رہتی ہیں اور حالت نجات میں انسان ایشور کی ابدی اور پر مسرت خدمت گزار یعنی سیوا میں رہتا ہے۔ دوسری خدمات کی مانند اس خدمت میں ذرا بھی دیکھ نہیں ہے جب انسان اپنی تمام خود نمائی کو ترک کر کے اپنی تمام آزادی کو اس خدمت میں لگاتا ہوا خود کو ایشور کا ایک خادم خیاں کرتا ہے جس کا کام صرف اس کی سیوا کرنا ہے تو وہ بلاشبہ اصلے اندازہ خوشی کی حالت میں رہتا ہے اس کے سوا اس حالت نجات اور کیولیہ میں تمیز کی جاتی ہے۔ یعنی اس

حالت نجات میں انسان ایشور کو بلند ترین خیال کر کے اس فکر کی بدولت بے انداز مسرت حاصل کرتا ہے مگر دوسری قسم یعنی کیولیہ میں وہ خود کو بہتہ سمجھ کر جہالت اھد دنیا کے ساتھ رشتہ ٹوٹ جانے پر ایک حسرت حاصل کرتا ہے۔ لیکن یہ حالت قابل طلب نہیں ہے کیونکہ اس میں وہ بے انداز مسرت یا آسند نہیں پایا جاتا۔ رمانچ اس حالت کو نجات کہتا ہے جو انسان کو تمام ادرا یا جہالت سے چھٹکارہ حاصل کرنے پر نصیب ہوتی ہے اور جس میں پر ماتما اور اس کے انسانی تعلقات کا کشف موجود ہوتا ہے۔ یہ ممکن اس سے مختلف ہے جس میں انسان خام کمروں سے آزاد ہو کر خود میں خود کو پالیتا ہے۔ یہ حالت اس کو ایشوری صفات میں شریک ہونے سے محروم رکھتی ہے۔ یہ کیولیہ جس میں انسان اپنی ذات کو ہی برترین حقیقت خیال کرتا ہے۔ ایک درنا درجہ کی نجات ہے۔ اس طرح وشمٹ اور دیت میں بھگتی کو جذبہ مسرت اور رکتی کو ایشور کی سیوا و خدمت بتلا کر بھگتی اور انسانی برترین مقصد یعنی بھگتی دونوں کو احساس کے پہلو سے اور بھی آگے بڑھا دیا گیا ہے۔ دوسرے ہندی نظامات کے مانند یہاں بھی موش یا نجات کے متعلق یہ خیال کیا گیا ہے کہ یہ زیادتی طرز زندگی سے آزادی کا نام ہے لیکن اس سے بھی بڑھ کر یہاں عالم بالک کے حلقہ اثر اور اختیار میں پہنچ کر ایشور کی موجودگی میں اعلیٰ ترین آسند سے لطف اندوز ہونے کا تصور ہے اس کے ساتھ ساتھ خدا تک پہنچنے کا ایک سہرا راستہ بھی تسلیم کیا گیا ہے جس کی پیروی صرف علما ہی نہیں بلکہ ذات پات کی تفریق کے بغیر کوئی بھی کر سکتا ہے اس کو "پر بھتی" کہا جاتا ہے۔ اس کے معنی ہیں سہارا لیتا یا پاکبازی کے ساتھ سر تسلیم خم کرنا اور عقیدہ یہ پیش کیا گیا ہے کہ بھگتی خدا کی مہربانی سے استحقاق کے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ یہ مطلق تفویض ذات پات پر مشتمل ہے۔ رمانچ نے سب کی دسترس میں نجات کے اس ذلیعہ کو اپنے نظریہ میں شامل کر کے اپنی وسیع مقبولیت کا ثبوت دیا ہے جس کا وہ ہمیشہ مستحق رہتا ہے۔

اب ہم رمانچ کے مذہب فکر کے فلسفہ میں یہ غور کریں گے کہ حقیقت کی نوعیت مشروط ہے یا غیر مشروط۔ اور اس کے متعلق شنکر رمانچ کے تصورات کیا ہیں۔ شنکر کہتا ہے کہ برہمہ اس شعور محض کے طور پر ہے جو مطلقاً کوئی اور کسی طرح کی صورت نہیں رکھتا۔ برہمہ تو انتہائی حقیقت ہے اور عالم معلوم اور علم کی متنوع صورتوں کے جملہ اختلافات اس میں صرف زمن کئے گئے ہیں اور باطل میں اس کی رائے میں چھوٹا پن اس نمود کا نام ہے جو حقیقت کا علم ہوتے ہی دور ہو جایا کرتا ہے اور یہ دھوکا اس دوش یا نقص کے باعث ہوتا ہے جو حقیقت کی اصل فطرت کو چھپا کر گونا گوں اشکال کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ نقص جو جھوٹی دنیا کی نمود پیدا کرتا ہے جہالت یا لاعلمی (ادویا یا مایا) کہلاتا ہے۔ جہالت کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست۔ اور یہ اس وقت ختم ہو جاتی ہے۔ جب برہمہ کو عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ کچھ ہے کہ پہلے



معمولی تجربہ میں اختلاف اور کثرت دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تجربہ غلط اور ناقص ہے کیونکہ بے غلط و بیکام ہی صودہ کو برہمہ کے طور پر بتلاتے ہیں اور اگرچہ ویدوں کے دوسرے حصے میں ہمیں ویدک ٹرانس کی انجام دہی کی تعلیم دے کر کثرت کی موجودگی کو ثابت کرتے ہیں لیکن وہ عبارتیں جو صرف برہمہ کو حقیقت و احد بتلاتی ہیں وہ اصل و ہی زیادہ مستند ہیں کہ ان کا اشارہ انتہا حقیقت کی طرف ہے۔ اس کے برعکس ویدوں کے احکامات تو ظہور است۔ عالم کے تعلق سے ہی درست ہیں اور وہ بھی اس وقت تک جب تک کہ انتہائی حقیقت کا علم نہیں ہوتا اس کے سوا ویدک عبارتیں بتلاتی ہیں کہ برہمہ خالص وجودِ رستیا خالص شعور گیان اور فیض و رانت ہے۔ یہ کوئی صفات نہیں ہیں جن کا تعلق برہمہ سے ہو۔ بلکہ معنی کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں اور مطلقاً لا صفات اور لا تغیر حقیقت برہمہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

رامنج شکر کے اس بیان کی تردید کرتے ہوئے سب سے پہلے انتہائی حقیقت کے بالکل لا صفات ہونے پر بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو برہمہ کو زنگن بالا صفات سمجھتے ہیں ان کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ تمام ثبوتوں کا دار و مدار کسی نہ کسی صفت کے قبول کرنے پر ہوتا ہے۔ بے صفت ہونا تجربہ میں اس لیے نہیں آسکتا کہ کسی نہ کسی خاص صفت کو مانے بغیر کوئی تجربہ ممکن نہیں۔ جب یہ کسی تجربہ کو میرا تجربہ کہتا ہوں تو وہ لازمی طور پر مشروط اور محدود ہو جاتا ہے۔ اگر تم ثابت کرنا چاہو کہ میرا تجربہ جو اپنی ماہیت میں فی الحقیقت مشروط محدود ہے وہ ہر ایک صفت سے خالی ہے تو اس غرض کے لیے بھی نہیں اس کے اندر کوئی ایسی خاص صفت تلاش کرنی ہوگی جس کی بنا پر تم اس کو خالی از صفت کہہ سکو گے۔ اور یہ کوشش ہی جہاں سے دعوے کی تردید کر دے گی کیونکہ وہ خاص صفت ہی اس کو مشروط اور محدود بنا دے گی۔ شعور بذات خود روشن ہے اور اس کی بدولت جاننے والا تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ گہری نیند یا غشی میں بھی تجربہ بے صفت یا غیر مشروط نہیں ہوتا اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ برہمہ یا حقیقت شعور محض ہے اور غیر محدود ہے تو اس کے معنی یہی ہیں کہ برہمہ مخصوص صفات رکھتا ہے اور یہ کہنا بھل ہے کہ یہ صفات کوئی خصوصیات ظاہر نہیں کرتیں۔ کسی بھی زنگن حقیقت کی موجودگی کی شہادت نہیں دیتے کیونکہ وہ ایسے کلام کا مجموعہ ہیں جن کو ایک ترتیب اور تعلق کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اور ہر ایک لفظ ایک ایسا کلمہ ہے جس میں اہل لفظ اور لاحقہ دونوں شامل ہیں۔ اس لیے ان کے کوئی ایسے معنی نہیں نکالے جاسکتے جن کا اشارہ کسی لا صفت شے کی طرف ہو۔ اور اگر حسی شہادت پر غور کیا جائے تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تمام معین ادراک ایک مہتی کو اس کی صفات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ لیکن غیر معین ادراک بھی کوئی نہ کوئی صفت ظاہر کرتا ہے کیونکہ اس کا غیر معین ہونا بھی

سی مخصوص صفت کی نفی کا اظہار کرتا ہے اور کوئی بھی ایسا ادراک ممکن نہیں جو اپنی مخصوص صفات کے ظہور کے لحاظ سے مطلقاً منفی ہو۔ تمام تجربات اسی ایک بیان میں شامل ہیں کتنا ایسا ہے؟ اور اس لیے ان میں مخصوص صفات کی موجودیت ثابت ہوتی ہے جب کسی چیز کا پہلے پہل تجربہ ہوتا ہے تو اس کی مخصوص صفت کو دیکھا جاتا ہے اور جب اس کو دوبارہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے تو پیشتر دیکھی ہوئی صفات ذہن کے سامنے آجاتی ہیں اور ان صفات کے باہمی مقابلہ کے ذریعہ مخصوص علامات کو اچھی طرح جان لیا جاتا ہے۔ اس کا نام معین ادراک ہے کیونکہ اس میں جماعتی یا عام صفات کی نموداری ہوتی ہے۔ یہ اس غیر معین ادراک سے مختلف ہوتا ہے جو پہل دفعہ اس چیز کو دیکھنے سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کے معنی میں کئی معین ادراک میں بعض مخصوص صفات کا ادراک ہوتا ہی نہیں۔ انتاج ہمیشہ ادراک پر مبنی ہوتا ہے اور اس لیے وہ جس شے کو بھی ثابت کرتا ہے وہ لازمی طور پر کچھ مخصوص صفات رکھتی ہے۔ اس لیے تینوں ذرائع علم پر تیکش الزمان۔ شبہ میں سے کوئی بھی کسی ایسی حقیقت کی خبر نہیں دیتا جو مخصوص صفات سے معزاً ہو۔

شکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں کہ پر تیکش پرمان یا ادراک صرف ہستی محض کی خبر دیتا ہے۔ لیکن یہ بات کبھی درست نہیں ہو سکتی کیونکہ ادراک میں جماعتی صفات پائی جاتی ہیں اور اس لیے لازمی طور پر اس میں اختلاف کا تصور بھی موجود ہوتا ہے۔ بلکہ ادراک کے خاص لمحہ میں ہی یہ چیز ان تمام صفات کو جان لیتی ہے جو اس کو دوسری اشیا سے ممیز کرتی ہیں۔ اگر ادراک صرف ہستی محض کی خبر دینے والا ہوتا تو ہم کیونکر کہہ سکتے کہ یہ مراقی ہے؟ یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے؟ اور اگر ادراک میں مخصوص اختلاف کا علم نہ ہوتا تو ہم گھوڑے کی ضرورت پر بیل پر ہی کیوں نہ قانع ہو رہتے۔ ہستی محض کے طور پر وہ سب کے سب یکساں ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ادراک میں صرف ہستی محض کا ہی علم ہوتا ہے۔ تب تو ملاحظہ بھی ایک شے کو دوسری شے سے تمیز نہ کرے گا۔ اور اگر کسی ایک شے کا جاننا ہی باقی کل اشیا کے جاننے کے برابر ہو گا۔ اگر ایک تعلیم اور دوسری تعلیم کے درمیان کوئی امتیازی فرق مان لیا جائے تو یہی بات ادراک کے بے صفات ہونے کی تردید کے لیے کافی ہوگی۔ اس کے علاوہ حواس صرف اپنی خصوصیات کا ہی ادراک کر سکتے ہیں لیکن عدم اختلاف کا ادراک نہیں کرتے مثلاً آنکھ صرف رنگ کو دیکھ سکتی ہے، کان صرف آواز کو سنتا ہے۔ دقں علی ہذا۔ مزید براں برہمہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ہستی محض ہے اور جب اس ہستی پاک کو ہر ایک حاسہ محسوس کرتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برہمہ بھی حواس کے ذریعہ جانا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہوتی رہے گی دیگر محسوسات کی مانند تغیر پذیر اور فنا



ٹھہرے گا لیکن اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے کوئی بھی تیار نہ ہوگا۔ اس لیے مسئلہ یہ ہے کہ ادراک اختلاف کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ عدم اختلاف کو۔

یہ بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ صراحی وغیرہ کا تجربہ اختلاف مکان و زمان کے ساتھ تبدیل ہو کر رہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ایک صراحی ہے وہاں ایک کپڑے کا ٹکڑا ہے اور پھر کسی وقت یہاں ایک کھڑانا ہے اور وہاں ایک گھوڑا ہے اور ہم عام مکان و زمان میں حقیقت واحد کا مسلسل تجربہ نہیں کرتے۔ اس لیے یہ تمام اشیا باطل ہیں۔ مگر ابنا کیوں؟ اس امر میں متاخص ہی کہاں ہے کہ وہ چیزیں مختلف اوقات میں ایک ہی جگہ موجود ہوں یا وہ چیزیں ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر موجود ہوں۔ اس لیے کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ جن اشیا کو ہم محسوس کرتے ہیں وہ باطل ہیں اور اپنی ماہیت میں ہستی محض ہیں۔

اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ ادراک میں ہونے والا تجربہ یا وجدان بذاتِ خود روشن ہے کوئی وجدان بھی مطلقاً خود بخود روشن نہیں ہے۔ دوسرے شخص کا تجربہ مجھ پر کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اور نہ میرا گذشتہ تجربہ ہی اب مجھے کچھ بتلاتا ہے۔ کیونکہ میں پچھلے تجربے کے متعلق اس وقت صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں اس کو ایسا جانتا تھا کہ ”اب میں اس کو جانتا ہوں“ اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کسی تجربہ کا مزید تجربہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ میں اپنے گزشتہ تجربے کو یاد کر سکتا ہوں اور جس طرح دیگر اشیاء کی آگاہی رکھتا ہوں اسی طرح تجربے کے متعلق بھی آگاہ ہو سکتا ہوں اور اگر یہ بات کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے اس کو تجربہ یا وجدان قرار دینے سے مانع ہوگی تب تو کسی تجربہ کا امکان نہ رہے گا۔ اگر انسان دوسروں کے تجربات سے آگاہ نہ ہو سکتا تو وہ کبھی اظہار خیالات نہ کر سکتا اور نہ کبھی دوسروں کی تقریر کو سمجھ سکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وجدان یا تجربہ کبھی پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کوئی ایسا معاملہ نہیں بتلا سکتے جب کہ یہ موجود نہ ہو اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کوئی بھی تجربہ یا وجدان کسی ایسی حالت کو ظاہر نہیں کرتا جس میں وہ خود موجود نہ ہو اور غیر موجودگی میں موجود نہ ہو سکنے کے باعث کوئی شے کسی طرح اپنی غیر موجودگی کو ظاہر کر سکتی ہے۔ شکر کے اس دعوے کے جواب میں رامانجیو جی دیتا ہے کہ اس بات کو کیوں ضروری خیال کیا جائے کہ ایک تجربہ صرف اسی شے کو ظاہر کر سکتا ہے جس کے ساتھ وہ اس وقت خود بھی موجود تھا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ماضی اور مستقبل کے ساتھ کوئی رابطہ ممکن نہ تھا۔ یہ صرف حسی علم ہے جو ان اشیا کی خبر دیتا ہے جو اس کے عمل کے وقت حسی علم کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ یہ بات ہر قسم کے علم پر صادق نہیں آسکتی۔ حافظہ استدلال، شبہ پرمان اور شیوں کے

وجدانی علم ہمیشہ ایسے واقعات کی خبر دے سکتے ہیں جو کبھی ہوئے تھے یا ہوں گے۔

اس دلیل کو جاری رکھتے ہوئے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مراحط وغیرہ کی طرح معمولی اشیاء کے تجربے کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ جہاں تک ان کی موجودگی کسی خاص وقت پر ظاہر ہو رہی ہے وہ تمام زمانوں میں اس کی ہستی ظاہر نہیں کرتا کیونکہ وہ اس طرح ظاہر نہیں ہوتے۔ اس سے واضح ہے کہ اظہار علم زمانہ میں محدود ہوتا ہے۔ اگر یہ اظہار علم محدود نہ ہوتا تو جو اشیاء اس علم کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی زمانہ میں محدود نہ ہوتیں۔ دوسرے الفاظ میں اس کے یہ معنی ہوتے کہ مطلق غیروکی قسم کی اشیاء اپنی ماہیت میں ابلی ہیں مگر ایسا نہیں ہے۔ اس قسم کی دلیل انتہا کے ذریعہ حصول علم کے بارے میں دی جاسکتی ہے۔ چونکہ اشیاء بھی لازمی طور پر اس علم کے ماتحت ہوتی ہیں جس کے ذریعہ وہ روشن ہوتی ہیں اس لیے اگر علم ہر لحاظ زمانہ غیر محدود اور ابلی ہے۔ تو اشیاء بھی ابلی ہوں گی کیونکہ معروض کے بغیر کوئی علم نہیں ہو سکتا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نشہ افشائی کی حالت میں بغیر کسی شے کے علم محض موجود ہوتا ہے۔ مگر اس حالت میں خاص تجربہ ہو سکتا تو یہ بات بلکہ یہ یاد رہنی چاہیے۔ کیونکہ علم گیر فنا کی حالت یا اس وقت کے مطالعہ جس میں اپنا جسم ہی موجود نہ ہو۔ تمام تجربہ یلور ہوتا ہے۔ لیکن گہری نیند یا فحش کے وقت کا تجربہ کسی کو یاد نہیں رہتا۔ اس لیے علم محض کی حالت کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس صحت پر راجح جو کہ کہنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ گہری نیند یا فحش میں ہمارا تمام ہمارا دست تجربہ تو رکھتے ہیں مگر اس حالت میں خاص شعور کا پاک اور بے صورت تجربہ نہیں رکھتے۔ پس کوئی ایسی حالت ممکن نہیں جس میں معروض کے بغیر علم محض کا تجربہ ہو سکے۔ اس واسطے یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ چونکہ علم اس حالت کو ظاہر نہیں کرتا جس میں یہ خود موجود نہ ہو۔ اس لیے یہ سدا موجود ہے اور کبھی پیدا نہیں ہوا۔ چونکہ ہر ایک وقت اپنے معروض کے ساتھ غیر منطک تلامذہ رکھتا ہے اور جہاں اشیاء نے میں وجود رکھتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ علم بھی زمانہ کے اندر ہو۔

اور یہ دلیل چونکہ علم ایک غیر مخلوق حقیقت ہے۔ اس لیے اس میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا بالکل باطل ہے۔ صرف استدلال کی خاطر اگر یہ بات مان لی جائے کہ علم کبھی پیدا نہیں ہوا تو اس بنا پر اس کا لا تغیر ہونا کیوں ضروری ہے۔ نیائے کے خیال کے مطابق کسی چیز کے پیدا ہونے سے پیشتر کی حالت نفی یعنی پر آگ اٹھا کر بے ابتدا کہتے ہیں لیکن پھر بھی چیز کے پیدا ہونے ہی اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہی حال شکر کے مقلدین کی اودیا کا ہے جو بے ابتدا ہوتے ہوئے بھی ہر ایک قسم کے تغیرات و تبدلات میں سے گزرا کرتی ہے جیسا کہ ظہور عالم کی مخلوقات باطلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہاں تک آٹھا جلا آواز ہے اور کبھی فنا ہونے والی نہیں ہے۔ اس کو بھی جسم و حواس سے مربوط خیال کیا جاتا ہے



اگرچہ وہ ان سب سے مختلف ہے۔ آتما اور اودیا کا اختلاف ایک مخصوص علامت یا تغیر کو ظاہر کرتا ہے اور اگر اس اختلاف کو تسلیم نہ کیا جائے تو آتما اور اودیا دونوں کو بالکل ایک ہی وجود خیال کرنا پڑے گا۔ یہ کہنا بے معنی ہے کہ خالص فراست، شعور، کشف یا وجدان منکشف بالذات ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کو منکشف بالذات، ابدی اور واحد کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔ یہ سب کے سب مختلف صفات ہیں اور ایک ایسے موصوف کو فرض کرتے ہیں جو ان مخصوص صفات سے بہرہ ور ہے۔ یہ کہنا بھی جہل ہے کہ خالص شعور کی کوئی خاصیت ہی نہیں ہوتی۔ یہ کم از کم منفی خصوصیات تو ضرور رکھتا ہے کیونکہ اس کو ان تمام مادی، غیر روحانی اور متوسل اشیا سے مختلف سمجھا جاتا ہے جو خالص شعور سے مختلف تصور ہوتی ہیں۔ نیز اگر اس بات کو ایک ثابت شدہ صداقت مان لیا جائے کہ خالص شعور کا کوئی وجود ہے تو یہ بھی ایک خاصیت ہی ہے، مگر یہ کس کے لیے ثابت شدہ ہوگا؟ اس آتما کے لیے جو جانتی ہے اور اس صورت میں جو اس سے واقف ہے۔ ان مخصوص خاصیت کو محسوس کرتی ہے اور اگر یہ استدلال کیا جائے کہ شعور کی منکشف بالذات ہونے کی فطرت کو ہی آتما کہا جاتا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کیونکہ علم کے لیے اس عالم کا ہونا ضروری ہے جو اس علم سے مختلف ہے جس سے اشیا روشن ہوتی ہیں۔ ضروری ہے کہ تمام علمی اعمال میں ایک مستقل اور پائیدار ہستی رکھنے والا ایک عالم موجود ہے کیونکہ اس سے مانعہ اور یادداشت کی توجہ ممکن ہے۔ فحشی اور دوسری چیزوں کا احساس آتما اور جاتا ہے۔ لیکن عالم اپنے تمام تجربات میں محدود اور برقرار رہتا ہے تو تجربے کو اود تجربہ کرنے والے شخص کو بالکل ایک کس طرح خیال کیا جاسکتا ہے؟ میں جانتا ہوں: ”میں ابھی اس کو بھول گیا“ اس طرح ہمارا تجربہ ہے کہ ہمارا علم آتما اور جاتا ہے اور اس کی صورتیں ہم سے الگ ہیں۔ یہ آتما، علم، اشعار اور جاننے والی ذات آتما کو بالکل ایک تصور کیا جاسکتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ آتما اور جیویا وہ وجود جس کی طرف ”میں“ سے اشارہ کیا جاتا ہے، باہم مختلف ہیں ”میں“ کا اشارہ الیہ دو جزور رکھتا ہے۔ ایک تو خالص شعور کا خود بخود روشن اور آزاد حصہ ہے اور دوسرا حصہ میری ذات کا ہے جو معروض، مقید اور غیر خود منکشف ہے۔ صرف پہلا جزو ہی آتما ہے۔ اور دوسرا حصہ اگرچہ پہلے جزو کے ساتھ مربوط ہے مگر اس سے بالکل مختلف ہے اور صرف آتما کے ساتھ ملازم کی بدولت ہی ظاہر محسوس اور نمودار ہوتا ہے لیکن یہ بات تسلیم ہی نہیں کی جاسکتی: ”میں“ کا اشارہ الیہ ہی ایک ہستی ہے جو موضوعی اور انفرادی آتما ہے۔ اور جیویا ہستی میرے تجربے کو دوسروں کے تجربے سے تیز کرتی ہے۔ یہاں تک کہ نبات کی طلب میں بھی کسی لاموضوع و معروض شعور کے لیے نہیں بلکہ اپنے

اس انفرادی آتما کی خلاصی میں دیکھپی نکلتا ہوا اس کے لیے کوشش اور کام کرتا ہوں۔ اگر تے میں نہ ہے تو خاص شعور میں بھلا کون دیکھپی رکھے گا۔ خواہ یہ قید میں ہو یا نجات یافتہ ہو۔ اگر اس جیو آتما میں کے ساتھ کوئی واسطہ ہی نہ ہو تو کسی طرح کا علم بھی ممکن نہیں ہے۔ ہم سب ہی کہا کرتے ہیں کہ ”میں جانتا ہوں“ میں عالم ہوں اور اگر یہ انفرادی اور موضوعی عنصر غیر حقیقی اور باطل ہو تو کسی بھی تجربے کے معنی ہی کیا ہوں گے۔ یہی جیو آتما میں ہے جو بذات خود روشن ہے اور اپنی نموداری کے لیے کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ یہ ایسی روشنی کے مانند ہے جو خود بخود منور ہو کر دوسری اشیا کو بھی روشن کرتی ہے۔ یہ ایک گل ہے اور اس کی انیم فطرت خود بخود ظاہر ہونے والی ہے۔ پس بذات خود روشن آتما عالم ہے۔ محض علم نہیں۔ کشف، وقوف یا علم کا مطلب یہ ہے کہ کس چیز کا کس چیز پر انکشاف کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ آتما اور علم ایک ہی شے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آتما خاص شعور ہے۔ چونکہ یہ خاص شعور ہی وہ ہے جس کو غسیر مادی کہا جاتا ہے، اس لیے وہ روح ہے۔ لیکن اس غیر مادیت کے معنی کیا ہیں۔ بشکر کے پیرو اس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے جو اپنی ماہیت میں اپنی روشنی آپس ہے اور اس لیے اپنے اظہار کے لیے کسی کی محتاج نہیں ہے۔ اس استدلال سے تو خوشی اور علمی وغیرہ بھی خود بخود ظاہر ہونے والی ہو جائیں گی۔ کبھی کوئی ایسا دانت کا درد نہیں ہو سکتا جو تکلیف بھی دے اور معلوم بھی نہ ہو۔ مگر یہ کہا جاتا ہے کہ شکہ اور ڈکھ نمودار نہیں ہو سکتے۔ جب تک کہ ایک ایسا علم موجود نہ ہو جو انہیں جانتا ہے۔ یہی بات علم پر مبنی صادق آئے گی۔ کیا شعور خود کو خود پر روشن کرتا ہے کبھی نہیں۔ کیونکہ ”شعور“ ہمیشہ ایک جاننے والی ہستی انفرادی روح یا آتما سے جانا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم کہا کرتے ہیں کہ ”میں خوش ہوں“ اسی طرح کہتے ہیں کہ ”میں جانتا ہوں“ اور اگر غیر مادیت کے معنی مذکورہ بالا طریق پر اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے ہوں تو یہ غیر مادیت تو شعور میں بھی موجود نہیں ہے۔ یہ تو صرف ”میں“ یا انفرادی روح ہے جو ہمیشہ اپنے وجود سے خود کو جانتی ہے اور اس لئے اس کو آتما کہا جاتا ہے نہ کہ صرف شعور اور وہ اپنے اظہار کے لئے اسی طرح محتاج ہے جیسے خوشی اور غمی اور پھر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر یہ خاص شعور بذات خود بغیر کسی معروض کے ہے۔ لیکن غلطی سے یہ اس طرح ایک عالم معلوم ہوتا ہے جس طرح ایک صدف دھوکے کے باعث چاندی معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن راجا کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں کیونکہ اگر اس قسم کا دھوکا موجود ہوتا تو لوگ اس طرح محسوس کرتے کہ ”میں شعور ہوں“ جس طرح ہم محسوس کرتے ہیں کہ ”یہ چاندی ہے“ کوئی شخص بھی ایسی غلطی نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم کبھی یہ محسوس نہیں کرتے کہ علم ہی عالم ہے۔ ہم ہمیشہ ان دونوں کے درمیان امتیاز رکھتے ہوئے علم سے جلا طور پر محسوس کرتے ہیں کہ ”جانتا ہوں“



نیند میں بھی انسان آتما کو "میں" کے طور پر محسوس کرتا ہے۔ اس لیے وہ جاگنے کے بعد کہتا ہے کہ میں بڑے مزے کی نیند سو یا تھا۔ اور یہ بات مانتی پڑے گی۔ سونے سے پہلے کی "میں" نیند کی حالت کے اندر "میں" اور نیند کے بعد کی "میں" میں قسطل موجود ہے اور نیند سے بیدار ہونے پر "میں" وہ سب کچھ یاد رکھتی ہے جس کا تجربہ نیند سے پہلے ہوا تھا اور یہ احساس کہ "میں" اس وقت کچھ بھی نہیں جانتا تھا۔ یہ ثابت نہیں کرتا کہ اس حالت میں ان چیزوں کا کوئی علم نہ تھا جنہیں وہ جاگنے کے بعد جانتا ہے۔ اس امر میں شک کی ذرا گنجائش نہیں ہے کہ میں کو گہری نیند میں بھی علم حاصل تھا۔ کیونکہ شکر کے مقلدین مانتے ہیں کہ گہری نیند کی حالت میں آتما لیاں کی شاہد ہوتی ہے اور کوئی شخص بھی عالم ہوئے جیسے براہ راست وجدانی ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ پس جب نیند کے بعد انسان کہتا ہے کہ "میں" ایسا مزے سے سو یا تھا کہ مجھے بھی اپنی شدہ بردہ نہ رہی۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود کو اپنے نام ذات و طریت وغیرہ کی تفصیلات کے ساتھ نہیں جانتا تھا۔ جیسا کہ وہ بیدار ہونے پر جانتا ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کو کوئی علم نہ تھا۔ نجات پانے پر بھی وہ ہستی موجود رہتی ہے جو "میں" کا مشاعرہ الیہ ہے۔ کیونکہ اس لفظ سے آتما کی طرف اشارہ ہوا کرتا ہے۔ اگر مکتی یا نجات کی حالت میں کوئی جاننے یا محسوس کرنے والا موجود نہ ہو، مکت کون ہوا۔ اور ایسی مکتی کے لیے کون کوشاں ہوا۔ خود بخود روشن ہونے کے معنی خود آکا ہی کے ہیں اور اس میں لازمی طور پر ایک عالم موجود ہوتا ہے۔ اس لیے "میں" کا تصور اصلی ذات کا مظہر ہے جو آتما کو جاننے والی اور محسوس کرنے والی ہے لیکن "میں" سے ظاہر ہونے والی ہستی کو نفس یا انتہ کرنے کی اس غیر روحانی قسم سے تمیز کرنا واجب ہے جو کہ پر کرنی کا ایک تغیر اور خود بھی کا ایک زعم باطل ہے اور جس کو ہمیشہ بڑا اور بزرگوں کے سامنے نشان بے ادبی تصور کیا جاتا ہے اور اس کا سبب صاف طور پر جہالت ہے۔

اس خصوص میں دوسری بات جس سے راجح بحث کرتا ہے یہ ہے کہ اس کے خیال میں ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں جو صفات و خواص سے کلیتاً معری ہو۔ اور اس کے خلاف شکر کا دعو ہے کہ اس قسم کی بے صفات و خواص حقیقت کے حق میں دیدوں کی کافی شہادت موجود ہے اور ان کی سند سب سے بالاتر اور قطعاً لا جواب ہے۔ شکر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ دیدوں کی سند براہ راست ادراک پر بھی فائق ہے مگر وجہ تو کثرت کو بھی فرض کرتے ہیں۔ کیونکہ کثرت کے بغیر زبان ہی نہیں ہو سکتی۔ اس استدلال سے دید باطل ٹھہرتے ہیں کیونکہ جس برتری اور فوقیت کو دیدوں سے منسوب کیا گیا ہے وہ لوگوں کی تعلیم کے باعث ہے کہ کثرت و اختلاف باطل ہے اور حقیقت مطلقاً بے اختلاف

ہے۔ لیکن چونکہ خورد ویدوں کا اظہار اور معنی اختلاف کی موجودگی پر انحصار رکھتے ہیں تو ویدوں کی تعلیم باطل ہونے سے کیونکر بچ سکتی ہے۔ نیز چونکہ وہ ہمارے ادراک کے مانند ناقص ہیں کہ ان کی بنیاد کثرت کے اقرار پر ہے۔ اس لیے ان کی سند کو راست اور اک پر کیوں فوقیت دی جائے اور جب وید خود غلطی پر مبنی ہیں تو جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں۔ غلط ہوگا خواہ تجربہ اس کی براہ راست تردید نہ کرتا ہو مگر کوئی شخص دوسرے اشخاص سے بالکل الگ رہتا ہوا ایسی نظر رکھتا ہے کہ اس کو بہت دور کی اشیا ایک کی بجائے دو دکھائی دیتی ہیں تو پتا ہے اس کے اس تجربہ کی کہ آسمان میں دو پاند ہیں خواہ اس کے اپنے تجربہ سے یا دوسروں کے تجربہ سے تردید نہ بھی ہوئی ہو قائم و باطل ہوگا۔ اس لیے جہاں بھی کوئی نقص موجود ہو تو اس سے پیدا ہونے والا علم لازمی طور پر غلط ہوتا ہے خواہ اس کی تردید کی جائے یا نہ کی جائے۔ چونکہ او دیا باطل ہے اس لیے اس کی صورتوں یعنی ویدوں سے ظاہر ہونے والا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا اور یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ چونکہ ہر ہمہ ایسے علم کا معروض ہے جس پر او دیا کا رنگ چڑھا ہوا ہے تو وہ بھی عالم کی طبع باطل ہے۔ اس قسم کے اعتراضات کی پیش بینی کرتے ہوئے سنسکرت کہتا ہے کہ چھوٹے خواب بھی اچھے اور بڑے حادثوں کی خبر دیا کرتے ہیں اور سانپ کی موجودگی کا دھوکا بھی موت کا باعث ہو سکتا ہے۔ راجا اس کے خواب میں کہتا ہے کہ خواب کو چھوٹا کہنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے اندر کوئی علم موجود ہے جو اپنے مطابق کوئی معلوم نہیں رکھتا۔ پس دھوکے کے اندر ہی علم اور خوف موجود ہوتے ہیں جو اس علم سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس علم اور خوف کے مطابق بیرونی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس ان حالات میں حقیقی حادثہ یا واقعی شے کا علم جھوٹ کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ واقعی علم کے باعث ہوتا ہے کیونکہ اس بات میں کسی کو شک نہیں ہوتا کہ خواب میں یا کسی التباس میں اس کو ایک نہ ایک علم ہوتا ہے جس حد تک کہ خواب میں علم موجود ہونے کے واقعہ سے ہمارا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ خواب صحیح ہیں اور اس لیے یہ کہنا بے سود ہے کہ خواب میں باطل بھی امر واقعی کی اطلاع دیتے ہیں۔

چنانچہ خواہ کسی طرح سے استدلال کیا جائے یہ امر ثابت کرنا ممکن نہیں کہ حقیقت اپنی صفات اور خصوصیات سے معرا ہے۔ خواہ وہ حقیقت ہستی پاک یا ہستی کی وحدت یا فرست یا سرور یا خالص وجدانی تجربہ ہو۔ اور یہ دعوا ویدوں کی سند کو اس قدر ناکارہ بنا دیتا ہے کہ پھر ان کی سند پر کچھ بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا اور براہ راست اور اک پر قائم ہونے کا ان کا حق کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا اگر وید بھی تو حقیقت کو بے صفات و خواص نہیں بتلاتے۔ کیونکہ جو عبارتیں برہمہ کو پاک ہستی یا برترین بتلاتی ہیں جیسا کہ چھاند و گیہ انیشد (۱-۲-۱) اور منڈک اپنشد (۱-۱-۱) کے مطالعہ



سے معلوم ہوتا ہے یا جن میں بظاہر برہمہ کو صفات یا علم کے ساتھ بالکل ایک بتلایا گیا ہے۔ تیسریہ  
 انشیدہ (۱۱-۱-۱)۔ دیکھی برہمہ کو واقعی طور پر صفات نہیں بتاتیں۔ بلکہ اس کو ابی سادی کل "عالم کل"،  
 قادر مطلق وغیرہ ہونے کی نفیس صفات سے بہرہ و مظاہر کرتی ہیں جہاں صفات سے اکلا کیا گیا ہے وہ  
 دراصل غیر مرغوب صفات سے انکار ہے اور جب وہ دنیا میں برہمہ کو دیکھتا ہے تو اس کے مرن  
 یہ معنی ہیں کہ اس کے مقابلہ میں دنیا کی کوئی اور علت نہیں ہے۔ اس کے ہرگز معنی نہیں کہ اس کی وجہ  
 مطلقہ میں صفات کو دخل ہی نہیں ہے اور جہاں برہمہ کو گویاں سروپ "یا علم بالذات بتلایا ہے وہاں  
 اس کے معنی ہرگز یہ نہیں کہ جو ہر علم بے صفات و خواص ہے۔ کیونکہ عالم بھی بالذات علم ہی ہوتا ہے اور  
 بالذات علم ہونا تو اس طرح عالم ہونا ہی ہوتا ہے جس طرح کہ چراغ اپنی اصلیت میں روشنی کے علاوہ کچھ  
 نہیں۔ اس کو روشنی کی کرنیں رکھنے والا متصور کیا جاسکتا ہے۔ (شری بھاشیہ صفحہ ۶۱)

شکر کے ادویت فلسفہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ بذات خود متنازع اور بے اختلاف حقیقت واحد خود کو پیش کرتا ہے  
 کے زیر اثر عالم کی صورت میں نمودار کرتی ہے اور یہ کہلانے والا ہے جس میں حقیقت کو چھپا کر طرح طرح کی صورتیں دیکھاتا ہے  
 اور اس کو بہت یا بہت بھی نہیں کہہ سکتے۔ بہت اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ اس صورت میں دھوکا اور دھوکے کو دیکھنا بتلایا ہے  
 ہونے اور نیست کہنا اس لیے جائز نہیں کہ اس حالت میں دنیا اور اس کے باطل ہونے کا علم ناقابل تشویش ہوگا۔  
 رامانج اور یا کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اور یا کا وجود ناممکن ہے کیونکہ اس کو کوئی نہ کوئی پہلا  
 چاہیے۔ انفرادی روحیں اس کا سہارا نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ خود اور یا کی پیدائش بتلاتی جاتی ہیں برہم  
 بھی اس کا سہارا نہیں۔ کیونکہ وہ بذات خود نمود شعور ہونے کے سبب سے اور یا کا ماننا ہی ہے علم حقیقی  
 کے آشکارا ہوتے ہی اور یا ایک دھوکا معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ صرف یہ علم  
 جو اس بات کو جانتا ہے کہ برہم کی ذات علم پاک ہے۔ نہ کہ وہ علم پاک جو برہم کی ذات ہے اور جو اور یا  
 کو دیکھ دیتا ہے کوئی فرق نہیں ہے۔ برہم کی فطرت جو علم پاک سے روشن ہوتی ہے پہلے سے ہی برہم  
 کی پاکیزہ الٰہیات خود روشن ذات کے ساتھ موجود ہونے کے باعث اور یا کو دیکھنے کا اثر رکھے گی۔

دشرت پر کاشکا۔ طبع پنڈت۔ بنارس جلد نہم صفحہ ۶۵) اور شکر کے خیال کے مطابق برہم جو کہ اپنی  
 ذات میں خالص کشف ہے اس لیے وہ کسی دوسرے علم کا موضوع نہیں ہو سکتا اور اس لیے برہم  
 کی ذات کسی مزید نقص کا موضوع نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر علم اور یا کا ماننا ہی ہے تو یہ بات خود دوسرا ہے  
 اور اس لیے برہم علم پاک کے طور پر اور یا یا جہالت کا ماننا ہے۔ مزید بریں یہ کہتا کہ منہر بالذات اور یا  
 سے چھب جاتا ہے اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برہم کی اپنی ذات ہی نابود ہوگئی۔ چونکہ ذات خود منہر

علم کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کے چھپ جانے کے یہی معنی ہوں گے کہ یہ مٹ گیا ہے کیونکہ اس کی ذات ہی بذات خود منور ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ صفات سے خالی پاک بذات خود روشن وجدان صرف ادویا کے نقص کے باعث مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے جنہیں وہ خود سہارا دیتی ہے تو سوال ہو سکتا ہے کہ نقص حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اگر حقیقی ہے تو مسئلہ وحدت الوجود یہ ہو جاتا ہے اور اگر غیر حقیقی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر حقیقی نقص کیونکر پیدا ہو گیا۔ اگر یہ کسی دوسرے نقص کے سبب پیدا ہوتا ہے تو چونکہ دوسرے نقص کے غیر حقیقی ہونے کے باعث اس کے متعلق پھر وہی سوال پیدا ہو جائے گا اور اس طرح یہ دور تسلسل غیر تنہا ہی ہو گا اور اگر یہ کہا جائے کہ حقیقی بنیاد رکھنے کے بغیر ہی ایک غیر حقیقی نقص دوسرے غیر حقیقی نقص کا سبب ہو سکتا ہے اور اس طرح بے ابتدا سلسلہ جیسلا مالت ہے تو ہم درحقیقت انکار کائنات کے مذہب کو اختیار کرنے والے ہو جاتے ہیں رشرت پر کاشکا۔ طبع پنڈت جلد شہم صفحات ۶۳۶-۶۶۵) اور اگر ان اعتراضات سے بچنے کے لیے یہ کہا جائے کہ دوش تو وجدان یا برہم کی فطرت میں ہی پایا جاتا ہے تو چونکہ برہم ابدی ہے تو یہ دوش بھی ابدی ہو گا اور نجات اور نمود عالم کے ختم ہونے کا کبھی امکان نہ رہے گا۔ اس کے علاوہ اس ادویا کو ناقابل تعریف بتلایا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ ہست ہے نہ نیت۔ مگر یہ بات کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ ضروری ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہو یا غیر موجود کوئی شے کس طرح ہست اور نیت دونوں ہو سکتی ہے۔

رامانج استدلال کرتا ہے کہ برہم جو دائم آزاد غیر قبلا اور بذات خود روشن اور پاک شعور ہے وہ کسی وقت بھی ادویا کو محسوس نہیں کر سکتا۔ نہ یہ برہم کو چھپا سکتی ہے کیونکہ برہم خالص شعور اور پاک فراست ہے۔ اگر برہم چھپا یا جا سکے تو اس کے معنی برہم کی نیستی کے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اگر برہم آگیاں کو جان سکتا ہے اور دیکھ سکتا ہے تو وہ ظہور عالم کو بھی جان سکتا اور دیکھ سکتا ہے اور اگر برہم کو ڈھانکنے کی وجہ سے آگیاں برہم سے جانا جاتا ہے تو ایسا آگیاں علم حقیقی سے بھی دور نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے اندر علم کو ڈھانکنے اور اپنا احساس کرانے کی طاقت موجود ہے اور یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ ادویا برہم کو جزوی طور پر چھپاتی ہے کیونکہ برہم اجزا نہیں رکھتا۔

رامانج کہتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے کو اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی شے جیسی کہ وہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے یہ خیال کرنا غلط عقل ہے کہ تجربہ میں ہم کا عنصر لازمی طور پر بلا سبب ہوتا ہے یا وہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو بالکل ہی غیر محسوس اور نامعلوم ہو۔ اگر ایسی بالکل بے بنیاد شے کو وہم کا عنصر مانا جائے تو وہ ناقابل بیان اور ناقابل تعریف ہوگی۔ مگر کوئی



بھی موہم شے ناقابل بیان نہیں ہوتی۔ وہ بالکل واقعی معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ کوئی ناقابل بیان شے ہوتی تو نہ تو وہ ہم ہوتا اور نہ اس کی درستی ممکن ہوتی۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے میں مثلاً سپی میں چاندی کا دھم ہونے سے ایک شے دوسری صورت میں نمودار ہوا کرتی ہے۔ وہم کے متعلق تمام نظریات میں خواہ ان میں غلطی کی مقدار کچھ ہی ہو۔ بالآخر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب دھوکوں میں ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ ششکر کے مقلدین کے خلاف راسخ کہتا ہے کہ ان کی ناقابل بیان تسلیم کی ہوئی چاندی کس طرح پیدا ہوتی ہے موہم ادراک تو اس کی پیدائش کا موجب نہیں ہو سکتا کیونکہ ناقابل بیان چاندی کی پیدائش کے بعد ہی ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے وہ اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ نہ وہ ہمارے حواس کے نقص سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس قسم کے نقائص موضوعی ہونے کی وجہ سے حقیقت خارجی یا معروض پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہ ناقابل بیان ہے تو کیوں خاص حالات میں ایک خاص قسم کے ظہور (چاندی) کی خاص شکل میں نمودار ہو۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا سبب چاندی اور سپی کی مشابہت ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مشابہت واقعی ہے یا غیر واقعی۔ یہ واقعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دھوکے کا عنصر پایا جاتا ہے اور یہ غیر واقعی بھی نہیں کیونکہ اس کا اشارہ حقیقی اشیاء کی طرف ہوتا ہے۔ اس طرح اس نظریہ التباس پر کئی اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔

راسخ دیدوں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے کہ مادی دنیا تین عناصر آتش، آب و خاک کی باہمی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے۔ اور ہر شے میں یہ تینوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ جب کسی مادی شے میں کسی ایک خاص عنصر کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ اس عنصر کے صفات کو بہ نسبت دوسرے عناصر کے زیادہ ظاہر کرتی ہوئی اس عنصر کی بنی کہلاتی ہے حالانکہ اس کے اندر دوسرے عناصر کی صفات بھی پائی جاتی ہیں۔ اس طرح ایک معنی میں یہ کہنا درست ہے کہ تمام چیزوں میں تمام چیزیں موجود ہیں۔ سپی میں آتش یا چاندی کے صفات بھی موجود ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے کسی نہ کسی معنی میں وہ چاندی کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ دھوکا اس لیے ہوتا ہے کہ حواس وغیرہ کے نقص کے باعث سپی کے وہ صفات و خواص جو دوسرے عناصر کی نمایندگی کرتی ہیں نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اور ہم سپی میں صرف چاندی کے ہی عنصر کو دیکھتے ہوئے سپی کو چاندی سمجھ بیٹھتے ہیں۔ پس سپی میں چاندی کا علم نہ تو باطل ہے اور نہ غیر حقیقی۔ بلکہ واقعی ہے۔ اور واقعی معروض اس کی خبر دیتا ہے جو کہ سپی میں موجود رہنے والا عنصر نفرتی ہے۔ (شرت پرکاشک)۔

صفحہ ۶-۱۸۳) اس نظریہ کے مطابق علم ایک واقعی معروض کی خبر دیتا ہے۔ سُدرشن سوری کی رائے میں یہ نظریہ روایتی ہے۔ اور بودھان سنتھومنی اور رام مسرا وغیرہ اس کو تسلیم کرتے ہیں اور رامانج بھی اس کو ایک وفادار مقلد کی طور پر تسلیم کرتا ہے۔ اس نظریہ اور پر بھاکر کے نظریہ میں یہ فرق ہے کہ جہاں پر بھاکر کہتا ہے کہ دھوکے کا سبب موجودہ سیپی کی چمک اور چاندی کی یاد کے درمیان فرق کو نہ دیکھنا ہے اور علم واقعی احساس کے طور پر یادداشت کے طور پر دونوں طرح حقیقی اور واقعی ہے۔ البتہ احساس اور یادداشت میں تمیز نہ کرنے سے دھوکے کی پیدائش ہوتی ہے۔ وہاں رامانج اس معاملہ کی جڑ تک پہنچ کر یہ بتلاتا ہے کہ سیپی میں چاندی کا احساس واقعی احساس ہے۔ لیکن نقابھص کے باعث سیپی میں دوسرے موجودہ عناصر کا نہ دیکھنا دھوکے کا موجب ہوتا ہے۔ اس لیے جس کو سیپی میں چاندی کے ادراک کا نہ ہو کا کہا جاتا ہے وہ اپنی معروضی بنیاد (چاندی) رکھتا ہے۔

رامانج کے خیال میں ایشور ہی سپنوں کا خالق ہے۔ ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ خواب دیکھنے والوں کے ذہن میں اس قسم کے ادراکات پیدا ہوں۔ یرقان کے مریض کو سیپی بھی زرد رنگ کی دکھائی دیتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے والے کی آنکھ سے پیلا رنگ آنکھ سے نکلنے والی کرنوں کے ذریعہ سیپی پر پڑتا ہے اور اس کا رنگ زرد دکھائی دیتا ہے۔ اس لیے سیپی کا زرد معلوم ہونا سیپی کے اندر ایک واقعی تغیر ہے جبکہ ایک برتان کا مریض دیکھا کرتا ہے اگرچہ سیپی میں یہ تبدیلی صرف اسی کو نظر آتی ہے دوسروں کو نہیں کیونکہ پیلا رنگ اس کی آنکھوں کے بہت قریب ہوتا ہے۔ رامانج دوسری قسم کے دھوکوں کو بیان کرتے ہوئے بتلاتا ہے کہ ہر حالت میں معروض ہستی واقعی طور پر موجود ہوتی ہے۔ غلطی صرف اس لیے ہوتی ہے کہ ہم اس معروض کے اندر ان دوسرے عناصر کو نہیں دیکھتے جو اس شے کے اندر خارجی طور پر موجود اور اس کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں۔ لیکن حواس وغیرہ میں نقص ہونے کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔ اسی وجہ سے وہم پیدا ہوتا ہے (دیکھئے شرت پر کا شکا۔ صفحات ۱۸۷-۱۸۸)۔

برہم وہ ہے جس کی عظمت کی کوئی حد نہیں۔ اسی میں یہ حیرت انگیز بناوٹ اور عجیب طریقہ و ترتیب سے منضبط کائنات نمودار ہوتی ہے اسی سے قائم رہتی ہے اور بالآخر اسی میں فنا ہو جاتی ہے۔ اگرچہ کائنات کی تخلیق، قیام اور فنا سے صفات ثلاثہ ظاہر ہوتے ہیں مگر وہ جداگانہ حقایق کی طرف اشارہ نہیں کرتے بلکہ وہ ایک ہی حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں جس میں ان کا وجود ہے اس کی اصلی فطرت تو اس کی لا تغیر ہستی ہے، اس کا ابدی علم کُل ہے اور زمان و مکان و صفات کے لحاظ سے اس کی لامحدود ہے۔ سوتر (۱-۱-۲) شکر کی تعبیر کا حوالہ دیتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ جو لوگ برہم کو صفات سے معرا



مانتے ہیں وہ اس سوتر کے صحیح معنی کے حق میں انصاف نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ بیان کرنے کے بجائے کہ دنیا کی تخلیق، قیام، اور فنا برہم سے ہے۔ اس سوتر کے معنی اس طرح بیان کرنا چاہیے تھا کہ تخلیق قیام اور فنا کا دھوکا برہم سے ہے۔ لیکن ایسا کہنا بھی برہم کو صفات سے معراثات نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس دھوکے کا باعث آگیاں ہوگا۔ اور برہم اس تمام آگیاں کو ظہور میں لانے والا ہوگا۔ اگر وہ ایسا کرتا ہے تو آگیاں کے باعث نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات نور پاک ہے جو مادیت کے تصور سے مختلف ہے۔ اور اگر یہ فرق ہے تو نہ تو یہ بے صفات ہے اور نہ ہر قسم کے اختلاف سے پاک ہے (شری سمبھاشیہ - ۲-۳-۲۸)۔

اس بحث سے مذکورہ بالا سوتر پر شکر کی تعبیر کے حقیقی معنی کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس کی مراد وہی ہے جیسی کہ رامنچ نے ظاہر کیا ہے تو کیا برہم وہی ہے جس سے دنیا وغیرہ کا دھوکا نمودار ہوتا ہے۔ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ برہم اور صرف برہم ایک دنیا کی حقیقی تخلیق و فز کی علت ہے۔ جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ شکر برہم سوتروں اور اپنشدوں کا مفسر تھا۔ اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ان میں بہت سی عبارتیں ایسی ہیں جو خدا پرستی اور حقیقی خدا سے ایک حقیقی دنیا کی حقیقی پیدائش کی تعلیم دیتی ہیں۔ شکر کو ان عبارتوں کی بھی تفسیر کرنی تھی اور وہ ہمیشہ مطلقاً کے فقرات استعمال کرنے کی پابندی نہ رکھتا تھا کیونکہ وہ دو تین قسم کی ہستی ماننا تھا۔ اور ہر قسم کے انداز بیان استعمال کر لیتا تھا۔ اس لیے شکر کے اسلوب بیان کے بارے میں خبردار رہنا چاہیے۔ لیکن یہ احتیاط ہر وقت ملحوظ نہیں رکھی جاتی اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کئی عبارتیں ایسی موجود ہیں جو بذات خود حقیقی خدا پرستی ظاہر کرتی ہیں۔ کئی عبارتیں ایسی مبہم ہیں جن کے معنی دونوں طرح لیے جاسکتے ہیں اور ایسی عبارتیں بھی ہیں جو صاف طور پر مطابقت ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن اگر شکر کے مذہب کے بڑے بڑے مفسرین اور مصنفین کی شہادت لی جائے تو شکر کی تعلیمات کو خالص وحدت الوجود کی روشنی میں ہی دیکھنا ہوگا۔ بے شک برہم ظہور عالم کی پیدائش قیام اور فاختے کی غیر متبدل غیر محدود اور مطلق بنیاد اور اس کی اندرونی صداقت ہے مگر حوادث عالم کے ظہور میں دو عناصر دیکھے جاتے ہیں۔ ایک تو برہم جو مظہرات کی انتہائی اصل ہے۔ ان کے اندر ایک ہی ہستی اور صداقت ہے۔ اور دوسرے مایا جو اختلاف اور تبدیلی کا عنصر ہے اور جس کے ارتقا یا تبدیلی ہیت سے ظہور کثرت کا امکان ہے۔ لیکن سوتر (۱-۱-۲) پر شکر کے تفسیری فقروں کی روشنی میں ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ حوادث عالم صرف نمود ظہوری نہیں بلکہ حقیقی ہیں۔ اور حقیقی بھی صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت میں

بنیاد رکھتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ برہمہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر سچ بوجھ تو برہمہ خالص نہیں بلکہ ادویا کے ساتھ دنیا کی علت مادی ہے۔ اور ایسی ہی دنیا برہمہ پر منحصر ہے اور اس میں سما جاتی ہے۔ واپس تپتی سنسکر بھاشیہ کی اپنی تفسیر میں اس سوتر (۱-۱-۲) کے متعلق یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ پرکاشا آتما اپنی تصنیف پنچ یادیکا دورن میں کہتا ہے کہ یہاں جو تخلیقی افعال مذکور ہوتے ہیں اصل میں وہ برہمہ سے تعلق نہیں رکھتے اور برہمہ جگیا مایا برہمہ کی تحقیق کے یہ معنی ہیں کہ اس کو ان افعال کے تعلق میں جانا جائے۔ بھاسکر نے کہا تھا کہ برہمہ نے خود کو دنیا کی شکل میں بدل ڈالا ہے اور یہ تبدیلی ہست یا پر نیام حقیقی ہے۔ اس کی طاقتیں ہی گونا گون عالم میں متبدل ہو گئی ہیں۔ لیکن پرکاشا آتمن پر نیام یا ارتقا کے نظریہ کو مسترد کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگرچہ یہ دنیا مایا سے بنی ہے۔ لیکن چونکہ مایا برہمہ سے متلازم ہے اس لیے ظہور عالم نہ کبھی ختم ہوتا ہے نہ کبھی غیر موجود رہتا ہے۔ البتہ صرف استفادہ پتالگتا ہے کہ یہ دراصل حقیقی نہیں ہے۔ مایا برہمہ پر سہارا رکھتی ہے اور چونکہ ظہور عالم مایا کی تبدیلی ہست ہے اس لیے صرف ایک تبدیلی ہست کے طور پر واقعی ہے۔ اس کی بنیاد برہمہ میں بھی ہے مگر وہیں تک اصلی حقیقت رکھتی ہے جہاں تک کہ برہمہ میں بنیاد رکھتی ہے۔ اور جہاں تک کہ ظہورات عالم کا تعلق ہے وہ تو مایا کے تغیرات کے طور پر صرف اضافی حقیقت رکھتے ہیں۔ برہمہ اور مایا کی مشترکہ حقیقت کا تصور تین طرح سے کیا جاسکتا ہے۔

(۱) مایا اور برہمہ دو تانگے ہیں جو آپس میں بٹ کر ایک تانگا ہو گئے ہیں۔

(۲) برہمہ اپنی طاقت مایا کے ساتھ دنیا کی پیدائش کا سبب ہے۔

(۳) چونکہ برہمہ مایا کا سہارا ہے۔ اس لیے بالواسطہ وہ تخلیق عالم کی علت ہے۔

مؤخر الذکر دو تصورات کے مطابق چونکہ مایا برہمہ پر منحصر ہے اس لیے مایا کا کام یعنی دنیا بھی برہمہ کے سہارے ہے۔ اور ان دونوں تصورات کی رو سے خالص برہمہ اس دنیا کی علت ہے۔ سرد گیا تا مثنیٰ بھی یہی خیال کرتا ہے کہ شدہ برہمہ ہی دنیا کی علت مادی ہے اور اس کی رائے میں مایا برہمہ کے ساتھ مل کر انبا کی علت مشترکہ نہیں۔ بلکہ ایک آلہ یا ذریعہ ہے جس کے وسیلے سے شدہ برہمہ کی تحلیل کائنات اختلافات کی صورت میں نمودار ہوتی ہے مگر اس خیال کے مطابق بھی دنیا کی کثرت کا سبب تو وہی مایا ہے۔ مایا کا اس قسم کا ظہور ناممکن ہوتا اگر برہمہ موجود نہ ہوتا جو اس کا بنیادی سبب ہے۔ (شکشیپ شاریک ۱۰-۳۳۲-۳۳۳) برہمہ کی علت کی ماہیت پر غور کر کے پرکاشا تا کہتا ہے کہ وہ بات کا مسئلہ وحدت الوجود اس بات سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کے



معلوم میں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہوتی جس کا اظہار یا بیان ہو سکے (پنج یادیکا و درن - صفحہ ۲۲۱)۔ پس ان تمام مختلف طریقوں میں جن کے مطابق مشنکر کے فلسفہ کی تعبیر کی گئی ہے اس کے تقریباً تمام مقلدین اس بات پر متفق ہیں کہ اگرچہ برہم دراصل بنیادی علت ہے لیکن دنیا برہم سے بنی ہوئی نہیں ہے بلکہ مایا کے مارے سے بنی ہے۔ اور اگرچہ دنیا کی تمام کثرت ایک اضافہ ہستی رکھتی ہے لیکن اس پر بھی یہ اس معنی میں حقیقی نہیں ہے جس معنی میں کہ برہم حقیقی ہے۔ چنانچہ پرکاشا تا کئی نظریے بیان کرتا ہے جن کے مطابق برہم اور مایا کا تعلق سوچا گیا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ ہے کہ مایا برہم کی شکتی ہے۔ اور تمام انفرادی رو میں اودیا کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ یا برہم مایا میں منعکس ہو رہا ہے۔ اور اودیا دنیا کی علت ہے یا خالص برہم غیر فانی ہے اور روحوں کا تعلق اودیا سے ہے۔ جیویا انفرادی رو میں اپنی اپنی دنیا کے دھوکے رکھتے ہیں مگر ان دھوکوں کی مشابہت کے باعث ہمیں ایک پائیدار دنیا معلوم ہوتی ہے۔ یا برہم اپنی ہی اودیا کے ذریعہ خود متبدل ہو جاتا ہے۔ ان تمام نظریوں میں سے کسی میں بھی دنیا کو برہم سے ظہور پذیر نہیں سمجھا گیا (پنج یادیکا و درن - صفحہ ۲۳۲)۔ مشنکر خود کہتا ہے کہ برہم کے عالم کل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ عالمگیر ظہور یا تجلی کی ابدی طاقت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر شعور میں کوئی بھی فعل یا فاعل موجود نہیں ہے۔ اس کو عالم کل صرف اس طرح کہا جاتا ہے جیسے ہم سورج کو جلانے والا اور منور کرنے والا کہتے ہیں حالانکہ سورج خود حرارت اور روشنی کی عینیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پیدائش عالم سے پیشتر جو شے اس عالمگیر شعور کی موضوع ہوتی ہے وہ تو ناقابل تعریف نام اور صورت ہے۔ جس کو ”برہم“ یا ”وہ“ نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے برہم کا عالم کل ہونا بھی اس کا وہی عالمگیر ظہور ہے جس کے ذریعہ مایا کی تمام مخلوقات ہمارے خیال کے لیے ممکن الادراک ہو جاتی ہیں۔ مگر یہ ظہور کسی علمی فعل کا ظہور نہیں ہے۔ بلکہ شعور کی وہ پائیدار اور ہمیشہ کیساں رہنے والی روشنی ہے جس کے ذریعہ مایا کے غیر حقیقی ظہورات وجود میں آکر جاتے جاتے ہیں۔

رمانج کا نظریہ بالکل مختلف ہے۔ وہ مشنکر کے اس نظریے کو مسترد کرتا ہے کہ صرف علت ہی سچی ہوتی ہے اور تمام معلولات جھوٹے ہوتے ہیں۔ معلولات کے باطل ہونے کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ وہ برقرار نہیں رہتے۔ مگر اس بات سے ان کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے صرف ان کی فانی اور غیر ابدی فطرت ثابت ہوتی ہے۔ جب کوئی شے ایک خاص مکان

اور خاص زبان میں دکھلائی دیتی ہوتی اس زبان و مکان میں غیر موجود پائی جاتے تو وہ باطل کہلاتی ہے۔  
 لیکن اگر وہ کسی اور مکان و زمان میں غیر موجود پائی جاتے تو اس کو باطل نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اس کا شمار  
 فانی اور غیر ابدی میں ہو سکتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ علت میں تغیرات واقع نہیں ہو سکتے۔  
 کیونکہ زمان و مکان وغیرہ کے تعلقات وہ نئے عناصر ہیں جو نئے اجزا کو درمیان میں لا کر تبدیل  
 ہئیت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ شے معلول نہ تو نیست ہوتی ہے اور نہ مہیوم۔ کیونکہ ایک سبب  
 سے نمودار ہو کر فنا ہونے تک ایک خاص وقت اور مقام میں موجود رکھی جاتی ہے۔ کوئی بھی  
 ایسا ثبوت موجود نہیں ہے جو ہمارے اس ادراک کو غلط ثابت کر سکے۔ شاستروں کی تمام عبارتیں  
 جو وجود عالم کو برہمہ کے ساتھ ایک بتلاتی ہیں صرف اس معنی میں درست ہیں کہ صرف برہمہ ہی  
 دنیا کی علت ہے۔ اور معلول یعنی دنیا دراصل اپنی علت سے مختلف نہیں ہے۔ جب  
 یہ کہا جاتا ہے کہ ایک صراحی مٹی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو اس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ یہ مٹی  
 ہی ہے جو صراحی کی صورت خاص اختیار کر کے پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے وغیرہ  
 کے کام آتی ہے۔ لیکن اگرچہ یہ ایسا کام دیتی ہے لیکن مٹی سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ پس  
 صراحی مٹی کی ہی ایک حالت یا صورت کا نام ہے۔ اور جب یہ خاص حالت بدل جاتی ہے تو  
 ہم کہتے ہیں کہ معلول (صراحی) فنا ہو گیا اگرچہ اس کی علت مٹی اسی طرح موجود رہتی ہے۔ پیدائش  
 کے معنی ہیں پہلی حالت کا مٹ جانا اور نئی حالت کا نمودار ہونا۔ تمام حالات میں جو ہر برابر موجود  
 رہتا ہے اور اس دلیل کی رو سے علیت کے مسئلہ کو درست خیال کیا جاسکتا ہے کہ معلول علت  
 میں بالقوة طور پر پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو صورتیں اور حالات پہلے  
 موجود نہ تھے وہ اب موجود ہو گئے ہیں۔ مگر یہ حالات اس جوہر سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے جسکے  
 اندر یہ نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی نموداری اصول علیت کی تردید نہیں کرتی کہ معلولات پیشتر سے ہی  
 علت میں موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک برہمہ نے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیا ہے اور  
 مختلف روہیں برہمہ کی خاص حالتیں ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ بالکل ایک ہی ہیں  
 اور اس کے اجزاء یا حالات کے طور پر حقیقی ہستی رکھتے ہیں۔

یہاں برہمہ کو ایک کل یا مطلق تصور کیا گیا ہے وہی انفرادی روحوں اور مادی دنیا کو  
 اپنا جسم بناتا ہے۔ جب وہ برہمہ انفرادی روحوں اور عالم مادی کے ساتھ نہایت لطیف جسم کی  
 حالت میں ہوتا ہے تو وہ علتی صورت میں برہمہ کہلاتا ہے۔ اور جب وہ انفرادی روحوں اور عالم مادی



بنے ہوئے جسم میں دنیا کی معمولی حالت ظہور میں ہوتا ہے تو اس کو برہمہ بجاالت معلول کہا جاتا ہے۔ (شری  
 بھاشیہ صفحات ۴۴۴-۴۵۴) جو لوگ معلول کو باطل بتلایا کرتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ معلول اپنی  
 علت کے ساتھ بالکل ایک ہے کیونکہ ان کے خیال کے مطابق دنیا جو باطل ہے وہ حقیقی برہمہ کے  
 ساتھ کبھی ایک نہیں ہو سکتی۔ رامنچ بڑی شدت سے اس بات سے انکار کرتا ہے کہ خالص وجود  
 کے مانند ایسی کوئی حقیقت موجود ہے جو اس ایشور سے بھی بڑھ کر حقیقی ہے جو عالم مادی اور رذخوں  
 کو لطیف تر حالت میں اپنے جسم کے طور پر قابو میں رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ ایشور ایک  
 خالص وجود ہے اس لیے کہ وہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کی لامحدود صفات حمیدہ رکھتا ہے۔  
 رامنچ اپنے اس عقیدہ سے ذرا غزش نہیں کھاتا کہ مادہ اور روح ایشور کا جسم بناتے ہیں۔ اور وہ اندرونی طور پر  
 ان پر حکمران ہے۔ بے شک وہ ست کاریہ وادی ہے۔ لیکن اس کا ”ست کاریہ واد“ شکر کی دیوانت  
 کی نسبت سناٹا ہے زیادہ نزدیک ہے۔ معلول کیا ہے؟ علت کی ہی ایک تبدیل شدہ حالت کا نام  
 ہے اور مادی دنیا اور روحیں جو باہم مل کر ایشور کا جسم بناتے ہیں ان کا شمار معلول میں اسی لیے ہے کہ  
 اس ظہور سے پہلے وہ معلولات لطیف تر حالت میں موجود تھے۔ مگر مادہ اور روح کی صورت میں ایشوری  
 اجزا کا اختلاف تو ہمیشہ سے ہی چلا آتا ہے اور اس کا کوئی جزو ایسا نہیں ہے جو ان اجزا کی نسبت زیادہ حقیقی  
 اور اصلی خیال کیا جاسکے۔ یہاں رامنچ اور سباسکر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ سباسکر کے خیال کے  
 مطابق اگرچہ ایشور معلول کے طور پر دنیا اور روح کی صورت میں موجود ہے لیکن ایشور علت کے طور پر بھی تو  
 موجود ہے جو ہستی محض ہونے سے اپنے نامہ مطلق کوئی ظہور یا اختلاف نہیں رکھتا۔ پس ایشور اپنی سہکانہ  
 صورت میں مادہ روح اور اس کے ناظم کے طور پر چلا آتا ہے اور تبدیلی یا علتی حالت اور حالت فنا یعنی رکھتے  
 ہیں کہ ان حالتوں میں مادہ اور روح اپنی موجودہ ظہوری حالت کی نسبت زیادہ لطیف ہوتے ہیں۔ لیکن  
 رامنچ کا خیال ہے کہ جس طرح کسی شخص کی روح اور جسم میں فرق ہوتا ہے اور جسم کے نقابوں اور کوتاہیوں کا  
 روح پر کوئی اثر نہیں ہوتا اسی طرح ناظم مطلق ایشور اور اس کے جسم میں نمایاں فرق ہے جو روح اور مادی  
 دنیا سے بنا ہے اور اس کے نقابوں بھی برہمہ کی ذات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اگرچہ برہمہ جسم  
 رکھتا ہے مگر وہ بے اجزائے اور کرم سے بالکل پاک ہے کیونکہ اس کی تمام مسماعی معینہ میں وہ کوئی غرض  
 نہیں رکھتا۔ اس لیے وہ تمام نقابوں سے بالکل بے داغ بذات خود پاک اور کامل اور لامحدود کریمہ صفات  
 رکھتا ہے۔

رامنچ ویدارتھ سنگھ اور دیوانت دیپ میں یہ بات ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح اس نے

مشکر کے مسئلہ وحدت الوجود سے بچ کر بھاسکرادراپنے پہلے استاد ودیا پرکاش کے نظامات سے دور رہنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھاسکر کی حمایت نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ بھاسکر مانتا ہے کہ برہم کئی خیالات اور شرائط سے مربوط ہے جن کی وجہ سے وہ مقید ہو جاتا ہے اور جنہیں دور کرنے پر نجات پاتا ہے۔ وہ ودیا پرکاش کے ساتھ بھی متفق راستے نہ ہو سکا کیونکہ وہ مانتا ہے کہ برہم ایک پہلو پر شدہ یا خالص ہے مگر دوسرے پہلو پر بچکچڑ دنیا کی صورت میں بدل گیا ہے۔ یہ دونوں نظریے آپشندوں کی تعلیمات کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے۔

”دشت دوشنی“ ایک منالرائہ تصنیف ہے جس میں دینکٹ ناتھ نے شکر اور اس کے مقلدین کے خیالات پر شد و مد کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے ان میں سے چند نکات مشکر مذہب کے خلاف منطقیانہ تنقید کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔

یہ خیال کہ برہم نرگن ہے اس امر کی کوئی تشفی بخش توضیح نہیں کرتا کہ کس طرح برہم کا لفظ صحیح طور پر ایک بے صفت ہستی کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ بے صفت ہے تو وہ برہم کی اصطلاح کے طور پر بیان بھی نہیں کیا جاسکتا خواہ اس لفظ کے لغوی معنی لیے جائیں یا اصطلاحی۔ اگر یہ لفظ پہلے معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا تو دوسرے معنی میں بھی اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اصطلاحی یا تغیری معنی کی توسیع صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ کسی خاص مضمون میں اصلی معنی کا لینا ممکن نہ ہو۔ اس کے علاوہ ہم شاستروں کی شہادت سے جانتے ہیں کہ برہم کا لفظ اکثر اپنے ابتدائی معنی میں استعمال ہو کر اس عظیم ہستی کو ظاہر کرتا ہے جو غیر محدود تعداد میں نہایت ہی اعلا درجہ کی صفات رکھتی ہے اور یہ امر واقعہ کہ کئی ایسی عبارتیں موجود ہیں جن میں برہم کے لیے بے صفات پہلو کی طرف بھی اشارہ کیا ہے لیکن انہیں اعتراض کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان عبارتوں کی تشریح دوسری طرح بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس بارے میں کوئی شک بھی پایا جائے تب بھی مخالف اس شک کا فائدہ اٹھا کر برہم کو صفات سے پاک نہیں کہہ سکتا اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ برہم کا لفظ اصلی برہم کو صرف کنایۂ ظاہر کرتا ہے کیونکہ شاستر میں اس امر کا اعلان کیا گیا ہے کہ برہم کے لفظ کے معنی کا براہ راست تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے برہم کے متعلق مخالف کے نظریے کی رد سے برہم کا لفظ ہی بے معنی ہوگا۔

برہم کی اصطلاح کے اس معنی کے مطابق جس کو شکر ایک بے صفت ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے، برہم کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ مشکر کہتا ہے کہ برہم عموماً ہم سب کی



آتما کے طور پر جانا جاتا ہے۔ برہمہ کے متعلق تحقیقات کے یہ معنی ہوں گے کہ اس کو اس کی مخصوص ماہیت کے لحاظ سے جانا جائے۔ آیا وہ ایک جسم ہے جو شعور سے بہرہ ور ہے، سب کا مالک اور پاک آتما ہے یا کوئی اور ہستی ہے۔ جس کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اگر برہمہ کا کشف ذات بے آغاز ہے تو یہ ہماری تحقیقات کا محتاج نہیں ہے۔ جو کچھ بھی علل و شرائط پر غور کرتا ہے وہ لازمی طور پر معلول ہوگا۔ جو صفت طور پر شکر کے منشا کے خلاف ہے۔ پس برہمہ کی علم اور مخصوص فطرت کے متعلق کوئی تحقیقات بھی اس کی ذات پاک سے تعلق نہیں رکھ سکتی اور اگر شکر کے مقلدین یہ کہیں کہ یہ کھوج برہمہ کی ذات حقیقی سے نہیں بلکہ برہمہ کی نمود باطل سے سروکار رکھتی ہے تو اس کھوج سے حاصل ہونے والا علم بھی نمود باطل ہوگا۔ اور اس علم باطل سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ نیز جب برہمہ بے اجزاء و بذات خود روشن ہے تو اس کو علم یا خاص طور پر جانا کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ اس میں کوئی ایسا امتیاز ممکن ہی نہیں۔ ضروری ہے کہ یا تو اس کا علم کلیتہً ہو یا بالکل ہی نہ ہو۔ اس کے اندر اجزاء کی کوئی ایسی تمیز ہی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے اس کے علم میں مدارج کا امکان ہو، ہر ایک قسم کی "جلیسا" یا کھوج کے یہ معنی نہیں کہ اس کا موضوع عام طور پر تو معلوم ہے مگر اس کا ذرا زیادہ تفصیلی علم درکار ہے۔ چونکہ شکر کا رنگ یا خالی از صفات اور یکساں اور متجانس برہمہ ایسی تحقیقات کا موضوع ہو نہیں سکتا اس لیے کسی ایسے برہمہ کی کھوج ممکن نہیں ہے۔ شکر کے مقلدین جائز طور پر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ اس نظریے کی مدد سے برہمہ کا عام اور خاص علم ممکن ہے۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ عام طور پر برہمہ کا علم حاصل کیا جاسکتا ہے تب بھی موهوم ظہور سے مختلف ہونے کے طور پر اس کے جاننے کی گنجائش باقی رہتی ہے کیونکہ اگر برہمہ مخصوص فطرت نہ رکھتا ہو تو اس کو عام طور پر جانا بھی ممکن نہ ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ عالم کے ظہور کو باطل جانا ہی برہمہ کو جانا ہے تو دیانت اور ناگاہی کے مسئلہ ٹیک میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جاتا۔

شکر کا خیال ہے کہ گیانی کو فرائض و مذہبی رسوم کی انجام دہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے خلاف وینکٹ ایک مشہور دلیل استعمال کرتا ہے جو گیان اور کرم کو جمع کرنے کے مسئلہ میں پیش کی جاتی ہے، وینکٹ کہتا ہے کہ تمام غلطیاں اور دھوکے صرف اس علم سے ناپود نہیں ہو جاتے کہ ظہور عالم باطل ہے۔ فرائض کی ادائیگی اس حالت میں بھی قطعی طور پر ضروری ہے جب کہ اعلیٰ ترین علم بھی حاصل ہو چکا ہو۔ یہ بات یرقان کے مریض کی مثال سے بہت اچھی طرح واضح ہوتی ہے۔ زردی کا دھوکا صرف اس بات کو جاننے سے دور نہیں ہو جاتا کہ زردی باطل ہے۔ بلکہ صرف ان ادویات کے

ذریعہ دور ہو سکتا ہے جو اس مرض میں استعمال کی جاتی ہیں۔ انتہائی نجات تو مالک عظیم الشور کو پونجے اور اس کی پرستش کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے نہ کہ کسی فلسفیانہ حکمت کے انکشاف سے وحدت کے متعلق شاستروں کو سن لینے سے ہی انتہائی نجات کا حصول ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ بات ہوتی تو شکر تو ایسی نجات ضرور حاصل کر لیتا۔ اگر اس کو یہ کیفیت نصیب ہوتی تو وہ برہمہ میں محو ہو جاتا اور اپنے شاگردوں پر اپنے خیال کی تشریح نہ کر سکتا اس کے علاوہ یہ بھی غلط ہے کہ وحدت کے متعلق شاستروں کے معنی سمجھ لینے کو بلا واسطہ ادراک کہا جائے کیونکہ ہمارا معمولی تجربہ ہی بتا رہا ہے کہ شاستر کا گیان لفظی گیان ہے۔ اور اس وجہ سے اس کو اپنا راست یا بلا واسطہ علم نہیں کہہ سکتے۔

مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں شکر کہتا ہے کہ اگرچہ آتما کے ساتھ تمام اشیاء کی عینیت کا علم حاصل ہو سکتا ہے لیکن ظہور عالم کا دھوکا اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ موجودہ جسم قی نہیں ہو جاتا۔ اس پر وینکٹ دریافت کرتا ہے کہ اگر صحیح علم سے جہالت مٹ سکتی ہے تو ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکے گا۔ اگر بہ استدلال کیا جاتا ہے کہ جہالت مٹ جانے پر بھی ”واسنائیں“ یا بنیادی آسامائیں موجود رہتے ہیں تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر واسنائیں حقیقی وجود رکھتی ہیں تو مسئلہ وحدت الوجود کی تردید ہو جائیگی اور اگر واسنائیں کو برہمہ کے اجزا خیال کیا جائے تو برہمان کے تعلق میں ناپاک ہو جائیگا۔ اور اگر واسنا کو ادیا کی پیداوار خیال کیا جائے تو اس کو ادیا کے ٹہنے کے ساتھ ہی مٹ جانا چاہیے۔ اور اگر ادیا کے ٹہنے پر بھی واسنائیں برقرار رہتی ہیں تو ان کا خاتمہ کیونکر ہو سکے گا۔ اور اگر واسنائیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں تو ادیا بھی ختم ہو سکتی ہے۔ پس اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ادیا کے ٹہنے اور برہمہ گیان کے تحقق پر واسنا اور اس کے نتیجہ کے طور پر ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکتا ہے۔ شکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں کہ وحدت کو بیان کرنے والے شاستروں کا کلام اس شخص کے ذہن میں برترین حقیقت کا براہ راست اور بلا واسطہ علم روشن کر دیتا ہے جس نے دیانت کی تعلیمات کو سننے کے لیے اپنے آپ کو مناسب خوبیوں کے حصول سے پاک دامن کر لیا ہے۔ اور یہ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی توضیح کا کوئی دوسرا طریقہ ہی موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے کہ اگر دیانت شاستروں کے سننے سے براہ راست اور بلا واسطہ علم حاصل کرنے کی خاص صورت کو تسلیم کر لیا جائے کہ وہ لفظی قوت سماعت سے اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے علاوہ برہمہ گیان کو حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے تو انومان اور دوسرے الفاظ کی قوت سماعت کو بھی براہ راست علم کا ذریعہ ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ان کو بھی خالص علم کی ظہور پذیری کے وسائل خیال



کیا جاسکتا ہے۔ مزید برآں اگر لفظی علم اپنے اسباب رکھتا ہے تو اس علم کے ظہور کو کس طرح مدد کیا جاسکتا ہے اور کس طرح ان علتوں کے اجتماع سے براہ راست اور فوری علم حاصل ہو سکتا ہے جو اس کو کبھی پیدا نہیں کر سکتے۔ کسی خاص وقت میں حاصل کیے ہوئے علم کو اس انفرادی شعور کا کشف خیال نہیں کیا جاسکتا جو کل زمانوں اور کل افراد کے علم کے ساتھ ایک ہے اور اس لیے ان الفاظ کو جو اس علم کی طرف رہنمائی کرتے ہیں براہ راست علم کے پیدا کرنے والا نہیں خیال کیا جاسکتا، اس لیے ویدانت شاستروں کے حق میں ایسے دعوے کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے جو دوسرے معمولی لفظی بیانات اور انومان اپنے لیے نہیں رکھ سکتے۔ پس اگر ویدانت شاستروں کے سننے کو ہی بلا واسطہ ادراک خیال کر لیا جائے تب بھی اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی کہ علم کی بعض دوسری صورتوں کے ذریعے اس کی تردید نہ ہو جائے گی۔

مافیہ سے پاک اور خالص شعور کی حقیقت کی تردید کرتے ہوئے وینکٹ کہتا ہے کہ اگر کوئی ایسی شے موجود بھی ہوتی تب بھی یہ خود بخود اپنی ذات کو حقیقت کے طور پر ظاہر نہ کر سکتی کیونکہ اگر ایسا کرتی تو اس کو بے صورت خیال نہ کیا جاسکتا۔ اگر یہ ہر قسم کے مافیہ کے بطلان کو ثابت کرتی تو ایسا مافیہ تو اس کی بناوٹ میں موجود ہوتا اور اگر اس کی حقیقت کو دیگر تعلیمات سے ثابت کیا جاتا تو صاف طور پر یہ بذات خود روشن نہ ہوتی۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ شعور محض خود کو کس پر نمودار کرتا ہے۔ مقلدین ششکر یہ جواب دیا کرتے ہیں کہ یہ کسی خاص شخص پر نمودار نہیں ہوتا بلکہ اس کی اپنی ذات ہی کشف ہے۔ مگر جواب اس معنی سے بالکل مختلف ہوگا جو کہ عام طور پر اس لفظ کے لیے جاتے ہیں کیونکہ ظہور کسی نہ کسی شخص کے لیے ہوا کرتا ہے مافیہ سے پاک شعور کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہم اس طرح کی کسی چیز کا بھی تجربہ نہیں رکھتے اس واسطے اس کے تقدم برتری اور مافیہ کو روشن کرنے کی طاقت جو اس میں فطر کی باقی ہے قابل تقییم نہیں ہے مگر یہی اور بے خواب نیند میں سرور کی مثال بھی بے سود ہے کیونکہ اگر اس حالت میں مافیہ سے پاک شعور کا سرور کے طور پر تجربہ ہوتا ہے تو وہ سرور کے موضوعی تجربہ کی صورت میں ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کو مافیہ سے پاک خیال نہیں کیا جاسکتا نیند سے بیدار ہونے کے بعد کا تجربہ، ادراک کرنے والے شخص کو یہ اطلاع نہیں دے سکتا کہ وہ مافیہ سے پاک شعور کا تجربہ کرتا رہا کیونکہ اس کی کوئی شناخت نہیں ہے اور شناخت کی موجودگی اس برائے نام مافیہ سے پاک صفت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتی۔

ششکر کا نظریہ ہے کہ اختلاف کا علم باطل ہے خواہ ایک منودہ کے طور پر ایک منورس

صفت کے طور پر۔ - وینکٹ اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اختلاف کا تجربہ عالمگیر ہے اور اس لیے ناقابل انکار ہے بلکہ "عدم اختلاف" کی اصطلاح بھی جس کو اکثر اوقات دلیل کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے خود اختلاف سے مختلف ہونے کے باعث اختلاف کی موجودگی کو ثابت کرتی ہے۔ اختلاف کی تردید کی کوئی بھی کوشش تردید و حدت پر ہی ختم ہوگی کیونکہ اختلاف اور وحدت اضافی امور ہیں۔ اگر اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے تو کوئی وحدت بھی نہیں ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ ہر شے اپنے ساتھ واحد اور دوسری اس شے سے مختلف ہوتی ہے اور اس لیے اختلاف اور وحدت دونوں کو ہی ماننا چاہیے۔

شکر کے مقلدین کہتے ہیں کہ ظہور عالم قابلِ وقوف ہونے کی حیثیت سے سہی میں چاندی کے مانند باطل ہے۔ مگر یہ کہنے کے معنی کیا ہیں کہ دنیا باطل ہے۔ یہ خرگوش کے سینک کے مانند موهوم تو ہو نہیں سکتی۔ اس لیے کہ یہ بات ہمارے تجربے کے خلاف ہے۔ اور شکر کے مقلدین بھی اس بات کو تسلیم نہیں کریں گے، اس کے معنی یہ بھی نہیں ہو سکتے کہ دنیا ایک ایسی شے ہے جو ہستی اور نیستی دونوں سے مختلف ہے۔ کیونکہ ہم اس قسم کی کسی ہستی کو نہیں مانتے۔ اور اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ظہور عالم کالہا بھی انکار ہو سکتا ہے جہاں کہ یہ حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس نفی کی مزید نفی نہ ہو سکے تو یا تو یہ لازمی طور پر برہم کی فطرت کی ہوگی اور اس لیے ظہور عالم کے طور پر باطل ہوگی یا اس سے مختلف۔ امکانِ اول کو ہم اس معنی میں تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا برہم کا ایک جزو ہے۔ مگر ظہور عالم کی نفی کی جاسکے اور اس کو برہم کے ساتھ بالکل ایک بھی مانا جائے تو اس نفی کا اطلاق خود برہم پر بھی ہو گا۔ اگر دوسرے امکان کو لیا جائے تو چونکہ اس کی ہستی نفی کی شرطیہ تکمیل کے طور پر دلالت کرتی ہے اس لیے خود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ظہور عالم کے بطلان کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسی ہستی کے اندر ہے جس میں یہ موجود ہی نہیں۔ کیونکہ ظہور عالم کا ایسا بطلان کہ جہاں وہ دکھائی دے وہاں اس کا وجود نہ ہو تو وہ ادراک کے ذریعہ سمجھ میں نہیں آ سکتا اور اگر کوئی ادراک ہی اس کے اساس کے طور پر موجود نہ ہو تو کئی نتائج بھی ممکن نہیں۔ اگر ہر ایک قسم کے ادراک کو باطل خیال کیا جائے تو کسی نتائج کا امکان ہی نہ رہے گا۔ کہا جاتا ہے کہ ظہور عالم اس لیے باطل ہے کہ یہ انتہائی حقیقت یعنی برہم سے مختلف ہے۔ وینکٹ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ دنیا کو برہم سے مختلف تسلیم کرنا ہے اگرچہ وہ برہم سے الگ اور اس سے جدا اپنی کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ اس پر بھی اگر یہ دلیل دی جائے کہ دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ حقیقت سے مختلف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مختلف حقیقتیں ہوں۔ اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ صرف برہم ہی حقیقت واحد ہے اس لیے اس کی نفی لازمی طور پر



باطل ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ برہمہ خود حقیقی ہے۔ اس لیے اس کی نفی بھی ضرور حقیقی ہوگی۔  
 راسخ کی رائے میں صداقت وہ ہے جو علامت ثابت ہو سکے۔ اور دنیا کے مجبوری ہونے کا بطلان دنیا کی  
 حقیقت کے واقعی تجربے سے ثابت ہو سکتا ہے اور دنیا کے بطلان کو منطقی دلائل سے ثابت نہیں کیا  
 جاسکتا کیونکہ یہ خود دنیا کے اندر موجود رہنے کے باعث خود ہی باطل ہوں گے۔ مزید برآں یہ کہا جاتا  
 ہے کہ برہمہ بھی ایک اعتبار سے جانا پہچانا جاسکتا ہے۔ اسی طرح دنیا بھی ہے۔ دلیل کی خاطر یہ تسلیم  
 کیا جاسکتا ہے کہ صحیح اور انتہائی معنی میں برہمہ کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا تو اس اعتبار سے  
 دنیا کا علم بھی حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر معلوم ہوتا تو شکر کے مقلدین اس کو باطل نہ  
 کہہ سکتے۔ اور اگر یہ بات ہے تو اہل شکر یہ دلیل کیسے دے سکتے ہیں کہ دنیا اس لیے باطل  
 ہے کہ یہ جانی جاسکتی ہے اس صورت میں تو برہمہ بھی باطل ہوگا۔ اس کے علاوہ یہ دلیل  
 دی جاسکتی ہے کہ اشیا عالم اس لیے باطل ہیں کہ اگرچہ ہستی یکساں حال رہتی ہے لیکن اس  
 ہستی کا مافیہ بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ ایک صراحی موجود ہے۔ کپڑا موجود ہے لیکن  
 اگرچہ یہ نام نہاد اشیا بدلتی رہتی ہیں صرف ہستی یکساں حال رہتی ہے اس لیے تغیر پذیر اشیا باطل  
 ہیں اور بے تغیر ہستی حقیقی ہے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تغیر کے معنی کیا ہیں۔ اس کے  
 معنی عینیت کا اختلاف تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں برہمہ دوسری ہستیوں سے مختلف  
 ہونے کے باعث باطل تصور ہو سکیگا۔ اور اگر برہمہ کو چھوٹی دنیا کے ساتھ بعینہ خیالی کہا  
 جائے تو خود برہمہ ہی باطل ثابت ہوگا۔ یا حقیقی برہمہ کے ساتھ ایک ہونے کے باعث ظہور  
 عالم بھی حقیقی ہوگا۔ مکانی یا زمانی تغیر بطلان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ صدف میں چاندی  
 باطل نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ برہمہ خود اس معنی میں تغیر پذیر ہے کہ  
 وہ غیر حقیقی ہونے کے طور پر اپنا وجود نہیں رکھتا یا ایسی ہستی کے طور پر جو نہ ہست ہے نہ  
 نیست۔ تغیر کو جائز طور پر فنا خیال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ جب صداقت میں چاندی کا دھوکا  
 معلوم ہو جاتا ہے تب بھی کوئی نہیں کہتا کہ صدف میں چاندی فنا ہو گئی ہے۔ فنا کے معنی کسی  
 ہستی کے مٹ جانے کے ہیں اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ جس چیز کا ادراک کیا گیا ہے اس کی  
 نفی کر دی گئی ہے۔ اس قسم کے جلوں میں جیسے کہ صراحی موجود ہے۔ کپڑا موجود ہے۔ ان میں  
 صراحی اور کپڑا ہستی کو متصف نہیں کرتے بلکہ ہستی، صراحی اور کپڑے کو متصف کرتی ہے۔  
 اور اگرچہ برہمہ ہر جگہ موجود ہے لیکن وہ ہمارے اندر اس وقت کو نہیں پیدا کرتا کہ "صراحی موجود ہے"

”کپڑا موجود ہے“ اس کے علاوہ ہستی میں زمانی تغیر اس ہستی کی علت پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن کسی شے کی ہستی کو باطل نہیں کرتا۔ اگر کسی خاص وقت پر عدم تنویر کو بطلان کا معیار خیال کیا جائے تو برہمہ بھی باطل ہوگا۔ کیونکہ وہ نجات کے آغاز سے پیشتر خود کو روشن نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہمہ تو ذات بذات خود روشن ہے مگر حصول نجات تک اس کی تنویر کسی طرح سے مخفی رہتی ہے تو اسی شد و مد کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح صراحتی اور کپڑا بھی مخفی طور پر روشن رہتے ہیں، اور تنویر کی ابدیت یا اس کی غیر متباین ذات کو معیار حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بے عیب اور بے نقل ہونا ہی بذات خود منور ہونے کی ابدیت کا باعث ہے۔ اور اس کا ہستی کی فطرت کو معین کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چونکہ مرہی اور کپڑے کے ماخذ معمولی اشیا کسی ایک وقت موجود معلوم ہوتی ہیں اس لیے وہ تنویر بالذات کے ظہور ہونے کے باعث حقیقی ہیں۔

یہاں ایک مخالف دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ جو شے باطل نہیں ہے وہ نہ تو بدلتی ہے اور نہ اس کے تسلسل میں کوئی فرق آتا ہے۔ اس لحاظ سے برہمہ باطل ٹھہرتا ہے کیونکہ وہ کسی بھی اور شے کے ساتھ تسلسل نہیں رکھتا اور کسی بھی دوسری شے سے مختلف ہے۔

مشکر کے مقلدین کہتے ہیں کہ چونکہ ہم عالم و معلوم کے باہمی تعلق کی توجیہ نہیں کر سکتے خواہ اس کی ماہیت کچھ بھی ہو اس لیے شے مدہک یا علم کی مافیہ کو باطل ماننا پڑتا ہے۔ اس کے جواب میں ورنکٹ کہتا ہے کہ عالم کے غلط ہونے کو ایک لازمی نتیجہ کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ عالم و معلوم کے باہمی تعلق کا ثبوت انکار کے بجائے اس کے اقرار سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ عالم اور معلوم کا باہمی تعلق منطقیانہ طور پر مہموم ثابت ہوتا ہے اس لیے لازمی نتیجہ یہ ہے کہ معلوم باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق کا بطلان تعلق رکھنے والوں کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ خرگوش اور اس کے سینگ کا باہمی رشتہ غیر موجود ہو۔ مگر اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ خرگوش اور سینگ دونوں ہی موجود نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی پیروی کئے جانے پر تو عالم بھی باطل ثابت ہوگا۔ لیکن اگر یہ دلیل دی جائے کہ چونکہ عالم بذات خود روشن ہوتا ہے اس لیے وہ بذات خود ظاہر ہونے سے باطل قرار نہیں دیا جاسکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عدم ادراک کی حالت میں بھی عالم کو بذات خود منور مانا جاسکتا ہے تو اس بات کے ماننے میں کیا ہرج ہے کہ اگر عالم کی موجودگی سے انکار کیا جائے تو معلوم کا بھی وہی درجہ مان لیا جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کے دقوت کو اسی طرح بذات خود ظاہر نہیں مانا جاسکتا جس طرح کہ خود ان اشیا کو مانا جاتا ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا کبھی شعور کو بھی بذات خود روشن



دیکھا گیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ شعور کا بذات خود روشن ہونا انتاج یا الزام سے ثابت ہوتا ہے تو مخالفین یہ کہہ سکتے ہیں کہ مناسب استخراج کے ذریعہ کائنات کا بذات خود روشن ہونا بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا اگر شکر کے مقلدین برہمہ کی بذات خود منور ذات کو استخراج کے ذریعہ ثابت کرنا چاہتے ہیں تو اس کی معروضیت سے انکار ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح وہ اصلی دعوے کو لازمی طور پر مسترد کر دیں گے کہ برہمہ کسی بھی وقوف کا معروض نہیں ہو سکتا۔

شکر کے مقلدین کہتے ہیں کہ خالص شعور کے تبدیل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ پیدا شدہ نہیں ہے۔ اگر غیر متبدل لفظ کے معنی یہ ہوں کہ اس کے لیے فنا نہیں ہے تو یہ بات بتلائی جاسکتی ہے کہ اہل شکر اکیان کی تخلیق نہ مانتے ہوئے بھی اس کو فنا پذیر خیال کرتے ہیں۔ اس لیے کوئی شے بھی اس وجہ سے غیر قانی نہیں ہو سکتی کہ وہ تخلیق نہیں کی گئی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہالت کا فنا ہونا بذات خود باطل ہے تو اسی قدر پر زور طریقہ پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تمام اشیا کا فنا ہونا بھی باطل ہے۔ اس کے علاوہ شکر کے مقلدین چونکہ کسی تغیر کو بھی حقیقی نہیں مانتے اس لیے ان کی یہ دلیل مسترد ہو جاتی ہے کہ غیر مخلوق ہستی تغیر پذیر نہیں ہوتی۔ برہمہ کے متعلق شکر اور رمانج کے تصورات میں یہ فرق ہے کہ شکر کے خیال میں برہمہ مطلقاً لا تغیر اور لا صفت ہے۔ اور رمانج کی رائے میں برہمہ وہ حقیقت مطلقہ ہے جس کے اندر دنیا اور انفرادی روحیں اور ان میں واقع ہونے والے تمام تغیرات شامل ہیں۔ یہ اسی حد تک لا تغیر ہے کہ تمام حرکی تغیر اس کے اپنے اندر سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں جو اس پر اثر انداز ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں ذات مطلقہ اگرچہ اپنے اندر تغیر پذیر ہے۔ مگر مطلقاً بذات خود مکمل و قائم اور کسی بھی خارجی شے سے بالکل ہی غیر متاثر ہے۔

اہل شکر کہتے ہیں کہ چونکہ شعور غیر مخلوق ہے اس لیے یہ کثیر الوجود نہیں ہو سکتا کیونکہ جو شے بھی کثیر الوجود ہوتی ہے وہ صراحی کی مانند مخلوق اور مصنوع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ خالص شعور ہی ہے جو مایا کی شرط لگانے والے عنصر اور دیا سے کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے تو اس بارے میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر خالص شعور کو کسی اور شے سے تمیز نہیں کیا جاسکتا تو کیا وہ جسم کے ساتھ بالکل ایک ہو سکتا ہے جو کہ شکر کے نظریہ کے خلاف ہے۔ اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ جسم اور خالص شعور کے درمیان نام نہاد اختلاف ایک جھوٹا اختلاف ہے تو اس کو تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ بات اہل شکر کے نظریے کے خلاف ہوگی جو برہمہ کو لا تغیر مانتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر جسم اور خالص شعور میں حقیقی اختلاف سے انکار کیا جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ جو شاید حقیقت صراحی کی مانند مختلف ہوتی ہیں وہ مخلوق ہوتی ہیں۔

لیکن اہل شکر کے رائے میں صراحہ وغیرہ بھی برہمہ سے مختلف نہیں ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا بیان کو اس کی تائید کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ ادویا غیر مخلوق ہے تو اہل شکر کے مطابق یہ برہمہ سے مختلف نہ ہوگی۔ مگر اہل شکر اس نتیجہ کو آسانی سے قبول نہیں کریں گے۔ وہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی سے اس بنا پر مختلف نہیں ہو سکتی کہ مختلف قسم کی آگاہیاں سوائے اس کے کچھ نہیں کہ ایک ہی شعور پر نمودی صورتیں باہر سے عاید ہو سکتی ہیں۔ جب تک ہم اختلاف کا ذکر کرتے ہیں ہم صرف ظاہری اختلاف اور مختلف صورتوں کا ہی ذکر کرتے ہیں۔ اور اگر ظاہری مختلف صورتوں کو مان لیا جائے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مختلف نہیں ہیں۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک ہی چاند لہرتے ہوئے پانی میں کئی چاند معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی آگاہی ہے جو کثیر التعداد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ سب کی سب بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال ہی باطل ہے۔ چاند کا نقش اور چاند ایک ہی شے نہیں ہوتے اسی طرح نمودات بھی آگاہی کے ساتھ ایک نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ عکس چاند باطل ہوتے ہیں تو اس مثال کی بنا پر تمام آگاہیاں بھی باطل ہو سکتی ہیں۔ اور اگر تمام آگاہیوں کی بنیاد کے طور پر ایک ہی حقیقی شعور موجود ہو تو تمام آگاہیوں کو یکساں طور پر حقیقی یا باطل کہنا پڑے گا۔ اور یہ نظریہ غیر معقول ہے کہ اصول شعور انفرادی وقوف سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا۔ کیونکہ رامانج کے مقلدین شعور کے ایک مجرد اصول کے قائل ہی نہیں ہیں اور ان کی رائے میں تمام وقوف مخصوص اور انفرادی ہوتے ہیں۔ اس خصوص میں یہ بتلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل رامانج کی رائے کے مطابق مختلف افراد میں شعور تو ابدی صفات کے طور پر موجود رہتا ہے لیکن وہ حالات وہ شرائط کے مطابق تبدیل ہو سکتا ہے۔

خالص شعور کے بے صفت ہونے کی خاصیت پر اعتراض کرتے ہوئے دینکٹ کہتا ہے کہ لا صفت ہونا بھی ایک صفت ہے۔ یہ صفت دیگر صفات سے صرف منفی ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے اور منفی صفات کو بھی اسی طرح قابل اعتراض سمجھنا چاہیے جس طرح کہ مثبت صفات کو، اس کے علاوہ اہل شکر برہمہ کو مطلقاً صاف قابل تغیر مانتے ہیں۔ یہ بھی صفت ہیں۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ صفات باطل ہیں تو ان کی مخالف صفات غیر باطل ہوں گی۔ یعنی برہمہ تغیر پذیر ثابت ہوگا۔ اور یہ سوال بھی کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح برہمہ کی لا صفت ہونے کی خاصیت کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اگر فیصلہ کسی دلیل کی بنا پر نہیں کیا گیا تو یہ مفروضہ ناقابل تسلیم ہے اور اگر نتیجہ از روئے عقل نکالا گیا ہے تو لازمی طور پر برہمہ



دلیل کے لیے جگہ ہوگی اور برہمہ اس صفت سے موصوف ٹھہرے گا۔

وینکٹ اہل شنکر کے اس مفروضہ سے انکار کرتا ہے کہ شعور کو اس لیے آتما کہا جاتا ہے کہ یہ خود بخود ظاہر ہے کیونکہ جو شے خود کو خود پر ظاہر کرے یا خود بخود ظاہر ہو وہ آتما ہے۔ اس تعریف کے مطابق تو خوشی اور غمی بھی آتما کے ساتھ بالکل ایک ہوں گے کیونکہ وہ بھی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ وینکٹ کہتا ہے کہ ظہور علم مطلقاً غیر مشروط نہیں ہوتا کیونکہ یہ صرف ذات مہرک کے لیے ایک اظہار ہوتا ہے نہ کہ ہر ایک شے کے لیے، یہ امر واقعہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ ظہور آتما سے مشروط ہوتا ہے۔ اور یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ علم کا انکشاف صرف علم پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طرف تو آتما پر ہوتا ہے اور دوسری طرف اشیا پر۔ اس معنی میں کہ وہ بھی اس علم کے اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں۔ اور یہ بات بھی عالمگیر تو یہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ شعور آتما نہیں ہے۔ اور یہ سوال بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر شعور اور آتما ایک ہی شے ہیں تو یہ شعور لا تغیر ہے یا تغیر پذیر۔ دوسرا کوئی امکان تو ناقابل فہم ہوگا۔ صورت اول میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ لا تغیر شعور کوئی سہارا بھی رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر کوئی سہارا نہیں رکھتا تو یہ کس طرح بے سہارا قائم رہتا ہے۔ اور اگر یہ سہارا رکھتا ہے تو اس سہارے کو ذات مہرک یعنی جاننے والی ذات خیال کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل رمانج ماننے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ علم ایک صفت یا خاصیت ہونے کے باعث اس شے کے ساتھ ایک اور واقعہ نہیں ہو سکتا جو اس صفت یا خاصیت کو رکھتی ہے۔

اہل شنکر کہتے ہیں کہ آتما خالص شعور ہے۔ اس لیے آتما کا ادراک "میں" کے طور پر کرنا غلط ہے۔ اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس "میں" کا تصور نہ گہری نیند میں ہوتا ہے اور نہ نجات کی حالت میں۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے کہ اگر گہری اور بے خواب نیند میں "میں" کا تصور نہیں ہوتا تو خود آتما ہی کا تسلسل ناممکن ہوگا۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ گہری نیند میں "میں" کا تصور صاف طور پر تجربے میں نہیں آتا۔ مگر اس بنا پر وہ اس وقت غیر موجود تو نہیں ہوتا کیونکہ آتما کا لاتر "میں" کے طور پر اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ گہری نیند سے پیشتر اور بعد میں اس کا تجربہ صاف طور پر ہوا کرتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ گہری نیند کی حالت میں بھی برقرار رہنا ہوگا۔ اور یہ خود آتما ہی بذات خود ماضی و حال کے ساتھ تسلسل کے طور پر تعلق رکھتی ہے۔ اگر یہ "میں" کا تصور گہری نیند میں معدوم ہوتا تو تجربہ کے متواتر ہونے رہنے کی توجیہ ناممکن ہوتی یہ ایک بدیہی صداقت ہے کہ عالم کی علم موجودگی میں علم اور لا علمی دونوں کوئی مہستی نہیں رکھتے اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ

تجربہ کا توازن گہری نیند میں اور یا خالص شعور کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اور بالیہ تجربوں کا مخزن ہے تو وہی جاننے والی ہوگی اور یہ بات ممکن نہیں۔ اور شعور خالص بھی تجربوں کا مخزن نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا یہ تجربہ کہ میں اتنی دیر بڑے مزے سے سو گیا تھا " ظاہر کرتا ہے کہ جس ہستی کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے وہ گہری نیند کے اندر بھی تجربہ میں آرہی تھی۔ بلکہ بے خواب نیند کا یہ تجربہ کہ "میں" اس قدر گہری نیند سو رہا کہ مجھے اپنی بھی سُدھ ہند نہ رہی " ثابت کرتا ہے کہ اس حالت میں آتما کا تجربہ بلا لحاظ جسمانی اور زمانی و مکانی تعلقات کے ہو رہا تھا۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "میں" کا تصور جس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ نجات کی حالت میں نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ اگر نجات میں اس ہستی کا وجود نہ رہے تو کوئی بھی اس کے حصول کے لیے کوشاں نہ ہوگا۔ اور نجات کے وقت صرف لا صفت خالص شعور موجود ہونے کے معنی تو یہ ہیں کہ آتما فنا ہو گئی۔ کوئی شخص بھی اپنی نیستی میں دلچسپی نہ رکھے گا اس کے علاوہ اگر "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی کوئی حقیقی ہستی نہیں ہے تو اہل شکر کا یہ خیال بے معنی ہوگا کہ اکثر اوقات "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی جسم یا حواس کے ساتھ ایک ہو جایا کرتی ہے۔ اگر دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ خالص شعور پر جسم و حواس کے مانند باطل ظہورات عاید کیے جاتے ہیں تو ہم اس حالت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ "میں" کا دھوکا جسم و حواس کے طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ "میں" کے طور پر آتما کا تجربہ دوا جزا رکھنا ہے، ایک خالص شعور جاویدی اور حقیقی ہے اور دوسرا انانیت جو صرف جھوٹا دکھاوا ہے۔ اس لیے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ "میں" کی ہستی ہی آتما کی اصلی ذات ہے۔ شکر کے مقلدین کا یہ نظریہ کہ مرنے سے قبل ایسی زندگی میں صحیح علم کے ذریعہ وہ نجات قابل حصول ہے جس کو وہ جیون مکتی یا نجات عند الحیات کہتے ہیں راما یج کے مذہب میں قابل تسلیم نہیں۔ وہ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ نجات محض صحیح علم کے ذریعہ نہیں بلکہ صحیح اعمال اور صحیح علم سے تعلق رکھنے والے صحیح جذبات سے حاصل ہوتی ہے۔ آتما سے دنیاوی اشیاء کے تعلق کا فائدہ اسی وقت ممکن ہے جب جسم فنا ہو جاتا ہے۔ وینکٹ داغیہ کرتا ہے کہ جب تک جسم رہتا ہے اس وقت تک واحد حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ کیونکہ ایسا شخص مرتے دم تک جسم اور لواحقات کی ہستی سے آگاہ رہنے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ جسم برقرار رہتا ہے لیکن یہ باطل باطل اور غیر موجود سمجھا جاتا ہے تب تو اس کے معنی علاوہ جسم ہونا ہی ہوں گے۔ اور اس لیے



نجات عند الحیات اور بعد المات کے درمیان بھی کوئی امتیاز ناممکن ہو گا۔

کہا جاتا ہے کہ اور یا ناقص یا بیش کا تعلق برہم سے ہے۔ اگر اس جہالت کے نقص کو برہم سے علیحدہ کوئی شے تصور کیا جائے تو درحقیقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ثنویت کا اقرار کر لیا گیا ہے اور اگر یہ برہم سے جدا نہیں تو خود برہم ان تمام غلطیوں اور دھوکوں کے لیے ذمہ دار ہو گا جو اور یا سے منسوب کیے جاتے ہیں اور چہ نکہ برہم ابدی ہے۔ اس لیے غلطیاں اور دھوکے بھی ابدی ہوں گے۔

کہا جاتا ہے کہ برہم کی فطرت خالص سرور یا آندہ ہے لیکن آندہ کے لفظ کو خواہ کسی معنی میں استعمال کریں اس بات کا ثابت کرنا ناممکن نہ ہو گا کہ برہم کی فطرت خالص سرور ہے۔ کیونکہ اگر آندہ سے کوئی ایک ہستی مراد لی جائے جس کی آگاہی سے خوشگوار تجربہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ برہم جانا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار تجربہ ہوں تو برہم ایک غیر معین خالص شعور نہ ہو گا، اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار انداز ہوں تو ثنویت لازم آئے گی اور اگر اس کے معنی درد کی عدم موجودیت ہو تو برہم ایک مثبت ہستی نہ ہو گا۔ اور اس بات کو سب ہی مانتے ہیں کہ برہم غیر جانب دار ہے اور اس کے علاوہ خود تشکر کے مقلدین برہم کے تحقق کی حالت کو بے خواب نیند کی حالت کے مانند ایک مثبت حالت خیال کرتے ہیں۔ اس لیے خواہ کسی طریق سے اس بیان پر غور کیا جائے کہ غیر معین برہم کی فطرت خالص سرور ہے۔ یہ بیان ناجائز اور ناقابل حمایت نظر آتا ہے۔

رامانج کے مذہب کے مطابق رحمت ایزدی ہمیشہ ایزدی عدل میں مضمر ہوتی ہے۔ لیکن یہ سدا موجود ہوتی ہے اور بعض حالات میں اس کا علم حاصل کرنے میں مانع ہوتے ہیں۔ یہ ہماری کوششوں سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں ایشور داسیا رحم نہ ہو گا۔ رحمت ایزدی خود اس کی ذات پر ہی انحصار رکھتی ہے اور کسی پر نہیں۔ لیکن اس پر بھی ناراین میں لکشمی دیوی رہتی ہے جو اس کی ذات یا اس کے جسم کی مانند ہے اور اس نے خود ہی اپنے ارادے کو مثبت ایزدی کے ساتھ ایک کر لیا ہے۔ اگرچہ اس تصور کی رو سے لکشمی ناراین کے سہارے رہتی ہے مگر بھگت کے لیے ناراین اور لکشمی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اس کی نظر میں رحمت ایزدی لکشمی اور ناراین کے ساتھ وجود واحد کے طور پر تعلق رکھتی ہے۔ لکشمی کا تصور ایسا ہے کہ وہ ناراین کی محبت کا سب سے بڑا معروض ہے اور اس کو اپنا جزو خیال کرتا ہے۔ لکشمی بھی خود کو ناراین کے ساتھ ایک سمجھتی ہوئی اپنے لیے کوئی جدا گانہ ہستی نہیں رکھتی۔ اس لیے ناراین سے اپنی بات منوانے کے لیے لکشمی کو کبھی کوششیں درکار نہیں ہوتی۔ کیونکہ عملی طور پر ثنویت کا وجود نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھگتوں کو لکشمی کی جدا گانہ عبادت کی

کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لکشمی کی فطرت رحمت ایزدی کا پاک پنخوڑ ہے۔

جب عابد اپنی جداگانہ فردیت اور خود انحصاری کے غلط تصور کے باعث معبود یا بھگوان سے جاتی کی حالت میں ہوتا ہے تو اس کو اپنی خود انحصاری کا احساس ملانے اور خدا کو اپنا واحد مقصد سمجھنے کیلئے منفی پہلو پر کوشش کرنی پڑتی ہے۔ لیکن جب وہ ایک بار اپنی جھوٹی خودی کو ترک کر کے خود کو بالکل ہی بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے تو اس کو مزید کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس حالت میں لکشمی کے زیر اثر بھگت کے تمام گناہ معدوم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے شرے خدا اس پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے اور لکشمی انسانی ذہن میں ایزدی رفاقت کی تلاش کے لیے عقیدت پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام در طرح کا ہے ایک تو وہاں دریا سے مغلوب لوگوں کے ذہن میں دنیوی اغراض کی خاطر خدا کی طرف متوجہ کرتی ہے، دوسرے وہ بھگوان کے دل میں گداز پیدا کرتی ہے جو لوگوں کے اعمال کا صلہ دینے پر تڑا ہوا ہے اور اس امر کی طرف مایل کرتی ہے کہ وہ کرموں کی قید کی پرستانہ کرتے ہوئے سب لوگوں کو سرد سے بہرہ ور کرے۔

ایشور کی پناہ گزیری جس کو "پریتی" کہتے ہیں کسی مقدس یا غیر مقدس مقامات کے شرائط سے محدود نہیں ہوتی۔ نہ کسی خاص زمانہ سے مشروط ہے۔ اور نہ اس پر کسی خاص انداز یا ذات پات کی حد لگی ہوتی ہے۔ اور اس کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کوئی خاص نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ جب بھگوان کسی شخص کو "پریتی" کی راہ سے قبول کر لیتا ہے تو وہ اس کے تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے۔ مگر مرنے ایک گناہ کو معاف نہیں کرتا اور وہ ہے ریاساری یا ظلم و تشدد۔ وہی لوگ پریتی کا مسلک اختیار کرتے ہیں جو اپنے کو بے یار و مددگار محسوس کرتے ہیں یا ان کو اس کے سوا اور کوئی راہ نجات نہیں دکھائی دیتی یا وہ اس بات کو اچھی طرح جانتے اور سمجھتے ہیں کہ سب سے بہترین طریقہ ہے یا بھگوان کے پیار سے بھگتوں کے مانند قدرتی طور پر بھگوان سے محبت رکھتے ہیں۔ پہلی صورت میں صحیح علم اور عبادت کم سے کم پائے جاتے ہیں۔ دوسری صورت میں جہالت بہت زیادہ نہیں ہوتی لیکن عبادت بھی معمولی سی ہوتی ہے تیسری صورت میں جہالت کم سے کم ہوتی ہے اور محبت انتہا درجہ کی ہوتی ہے۔ پہلی حالت میں اپنی جہالت کا احساس شدید ترین ہوتا ہے اور دوسری حالت میں اپنی عاجزی اور جہالت کا احساس ایشور کی ذات کے ساتھ اپنے ذاتی تعلق کے متوازن ہوتا ہے۔

جس بھگت نے اپنی عظیم محبت میں خود کو اپنے بھگوان کے سپرد کر دیا ہے اس کے ساتھ بھگوان کبھی وصل اور کبھی فصل کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ خریف صفات رکھنے والے بھگوان کے ساتھ



براہ راست تعلق کی بدولت سرور سے معمور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہجر کے وقت فعل اور وجہ کے سرور کی یاد سے نہایت خوفناک درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ تو پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ رحمت ایزدی مسلسل اور ہمیشہ نازل پذیر ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہمارے اندر خود انحصاری کا یقین پیدا کر کے ہماری باطل فردیت کو ظاہر کرنے والے اسباب ایسے موافقات پیش کرتے ہیں جس سے رحمت کا راستہ ہم پر بند ہو جاتا ہے۔ پر تہمتی ایسا راستہ ہے جس سے یہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے اور الیشور کی رحمت کا ہم تک نازل ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس تصور کے مطابق پر تہمتی ایک منفی ذریعہ ہے۔ لیکن مثبت ذریعہ تو خدا ہی ہے جو اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ اس لیے پر تہمتی کو نجات کا ذریعہ نہیں کہا جاسکتا۔ یہ تو صرف موافقات کو دور کر دیتی ہے۔ اس لیے اسکو اس علت کا عنصر نہیں کہہ سکتے۔ جس سے نجات حاصل ہوتی ہے وہ علت تو خدا اور صرف خدا ہے۔ پس خدا ذریعہ بھی ہے، حصول کا آخری نشانہ بھی اور سبکدستی کی اپنے تک رسائی کا واحد ذریعہ بھی۔ پر تہمتی کا جو تصور یہاں پیش کیا گیا ہے وہ نجات کے دوسرے ذرائع کو بالکل غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ پر تہمتی کی اصل روح یہ ہے کہ سبکدستی بھگوان کے رو برو خود کو بالکل سوچ کر ذہنی سکون کی حالت میں الیشور کی موثر قوتوں کو اپنے اوپر موافقی اثرات ڈالنے کا موقع دیتا ہے۔ اور جب سبکدستی نجات پانے کی کوئی فکر یا کوئی اندیشہ نہیں رکھتا تو الیشور اس کو نجات دینے کے لئے اپنا ارادہ استعمال کرتا ہے۔ سبکدستی اور بھگوان کے ایسے تعلق میں یہ فلسفیانہ مسئلہ پایا جاتا ہے کہ انفرادی روحیں صرف خدا کے لیے ہستی رکھتی ہیں اور اپنے لیے کوئی دوسرا مقصد نہیں رکھتیں۔ یہ صرف لاعلمی کا دھوکا ہے کہ فرد اپنے لیے ایک جداگانہ مقصد سلنے رکھتا ہے۔ الیشور کی بے حد محبت کی وجہ سے اپنے لیے کوئی جداگانہ مقصد نہ رکھنا بندے اور خدا کے درمیانی تعلق کی فلسفیانہ حقیقت کو ایک روحانی حقیقت میں بدل ڈالتا ہے۔

جیو یا انفرادی روح کو ذاتی سمجھنا ذی شعور سمجھنا اور عین سرور سمجھنا یہ تو اس کی بیرونی علامت یا تشبیہ نکش ہیں۔ لیکن بھگوان کی سیوا یا خدمت میں الیشور کے ساتھ جیو کا اندرونی تعلق ہے۔ پر تہمتی میں جو جذباتی لگاؤ پایا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ عابد اپنی عمیق محبت کے ذریعہ عبودیت میں بھی ایسی محبت جگا دیتا ہے اس طرح کہ جذبہ محبت ایک پہلو پر تو سرور کا احساس رکھتا ہے اور دوسرے پہلو پر ایک ایسا رستہ جس کے اجزائے ترکیبی خود محب اور محبوب ہوتے ہیں۔ پر تہمتی کا پہلا ارادہ جہ ہیتہ عمیق اور قدیمتی محبت سے متحرک نہیں ہوتا۔ مگر اس میں اپنے ناچیز اور بے بس ہونے کا احساس موجود ہوتا ہے۔ مگر دوسرے مرحلہ میں عابد میں عشق الہی اس قدر



موج زن ہوتا ہے کہ اس کو اپنا کوئی خیال ہی نہیں رہتا اور اس محبت کا نشہ اس قدر چڑھ جاتا ہے کہ جسم کے فنا ہو جانے کا خوف بھی عابد کو لگتا رہا آگے بڑھے چلے جانے میں مایل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس مرحلہ میں وہ اس محبت کے نتائج کی طرف توجہ ہی نہیں دیتا۔ وہ نشہ اور جذبہ کے تحت خود کو ایشور میں بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ اس حالت کو اصطلاحاً ”راگ پرمتی“ کہا جاتا ہے۔

بھگوان کے ساتھ بھگت کے اس رشتہ کو اپنی معشوقہ کے ساتھ محب کی شادی سے تشبیہ دیکھائی ہے۔ کرشن اور گویاں بھی یہی مثال پیش کرتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ گہرا جذبہ اس محبت کے جذبہ کے مانند ہوتا ہے جو دو لہا اور دھن کی شادی کا موجب ہوتا ہے۔ بھگتی یا عبادت ایک خاص قسم کا شعور ہے جو اپنے اندر ایک عمیق جذبہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ بھگت کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کو ان تمام مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے جس میں ایک عشق کی ماری عورت گنڈا کرتی ہے۔ بھگت کے تمام جذبات ایشور کو خوش کرنے کے لیے ہوتے ہیں۔ اسکو ”شکر پریم“ یا قدرتی محبت کہا جاتا ہے۔ ایسی محبت سے سرفراز بھگت لازمی طور پر کسی بھی ضابطہ فرائض کے ماتحت نہیں ہوا کرتے۔ پرمتی کی اعلیٰ قسموں میں شخصی کوشش صرف اس حد تک مطلوب ہوتی ہے کہ فرد خود کو خدا کے آگے کھینچا سپرد کر دیتا ہے تاکہ وہ عابد کے موجودہ عیوب اور نقائص کو بھی قبول کر کے اپنی رحمت ایزدی سے انھیں دور کر دے۔ جو لوگ پرمتی مارگ میں بہت آگے بڑھے ہوتے ہیں ایشور ان کے تمام گزشتہ کرموں کو منسوخ کر کے انھیں فوراً نکت کر دیتا ہے۔

جو شخص پرمتی کی راہ پر گامزن ہوتا ہے وہ کمزوری کے حصول کے لیے بے قرار بھی نہیں ہوتا اس کو اس بات کا خیال ہی نہیں ہوتا کہ کس طرح کی روحانی سمات نصیب ہوگی۔ سمات کا طالب ہونا اور کسی بھی حالت کو ترجیح دینا یہ بھی ایک خواہش کو ظاہر کرتا ہے۔ جس شخص نے پرمتی کی راہ پر خلوص کے ساتھ قدم رکھا ہے اس کو اپنی خودی کا آخری نشان تک مٹا دینا ہوگا۔ خودی کے معنی ایک پہلو پر تو جہالت کے ہیں کیونکہ باطل علم کے باعث ہی انسان خود کو ایک بذات خود موجود ہستی خیال کرتا ہے۔ دوسرے پہلو پر خودی عدم خلوص کی علامت ہے۔ یہ تو پہلے ہی بیان کیا گیا ہے کہ خدا تمام گناہوں کو معاف کر سکتا ہے لیکن عدم خلوص یا ریاکاری کو معاف نہیں کرتا۔ اس لیے پرمتی کی بنیادی شرط خودی کی فنا ہے اس سے اس تغویض کا ملکہ حاصل ممکن ہے جو پرمتی کی اصلی روح ہے۔

پرمتی کے ذریعہ زندگی کے بلند ترین مقصد کے حصول سے پہلے حسب ذیل چار مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے (۱) وہ حالت جس میں شاگرد اپنے گورو کی تعلیمات کے ذریعہ ایشور کے تعلق میں اپنی ذات کا



علم حاصل کرتا ہے (۲) وہ حالت جس میں عابد اپنی بے بسی کو محسوس کرتا ہو خدا کو ہی اپنا واحد حافظ چن لیتا ہے۔  
(۳) وہ حالت جس میں اس کو خدا کی ذات کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۴) وہ حالت جس میں خدا کو پاکر وہ زندگی کا بلند ترین  
مقصد حاصل کر لیتا ہے۔

در اصل پرہمتی کا نظریہ بہت قدیم ہے۔ اہریدھینہ سنگھتا، لکشمی تنتر، بھاردراج سنگھتا اور پنج راتر  
کی دوسری کتابوں میں اس کا ذکر آتا ہے۔ سری ویشنومہنن تو اس کی ابتدا اور بھی قدیم تر ادب  
مثلاً تیریا، اپنیشکٹھ، آپنیش، شوتیا شوے، ثر، بابا بھارت اور راماین میں دیکھتے ہیں۔ جو بھگت پرہمتی کا مسلک  
اختیار کرتا ہے وہ ویشنوں کے معمولی فرائض یا ذات پات کے مقررہ قواعد سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔  
بھاردراج سنگھتا میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان ملی طریقوں کو بیان کیا گیا ہے جو اس راہ پر چلنے میں معاون  
یا مانع ہو سکتے ہیں۔ رامانج اپنی تعریف شرنائتی گدی میں پرہمتی کے اس مسلک کی حمایت کرتا ہے جس میں بھگت  
نہ صرف ناراین سے حفاظت طلب کرتا ہے بلکہ لکشمی سے بھی حفاظت کا خواستگار ہوتا ہے۔ مگر شرنائتی  
گردیہ یا گیتا کی تفسیر میں کہیں بھی اس نے یہ نہیں کہا کہ جو شخص پرہمتی کے مسلک کا سالک ہوتا ہے وہ ذات پات  
کے متعلق یا دیگر فرائض سے مستثنیٰ ہوتا ہے اور یہ بھی کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ لکشمی پرہمتی کا پھل دینے والی ہے۔  
وہ بھگت گیتا کے اشلوک (۶۶-۱۸) کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بتلاتا ہے کہ بھگت کو صلہ کی خواہش چھوڑ کر  
تمام فرائض ادا کرتے رہنا چاہیے گزشتہ جنموں کے کرموں کی تسبیح کے بارے میں رامانج اور وینکٹ  
ناتھ کی رائے ہے کہ اگر چہ ان کا بہت سا حصہ ایشور کی رحمت سے مٹ جاتا ہے مگر ان کا نشان باقی رہ جاتا  
ہے۔ یہاں مناسب ہے کہ بھگتی اور پرہمتی کا فرق ذرا واضح کیا جائے۔ نیاس تلک دیا کھیا میں اس امر پر  
بہت زور دیا گیا ہے کہ پرہمتی ایشور کی طرف ایک راستہ کے طور پر بھگتی سے مختلف اور بلند تر ہے۔ سری  
وچن بھوشن میں یہ میلان ظاہر کیا گیا ہے کہ بھگتی پرہمتی کے لیے ایک درمیانی راستہ ہے۔ نیا ایل تلک  
دیا کھیا میں کہا گیا ہے بھگتی اور پرہمتی میں بڑا فرق یہ ہے کہ بھگتی کی ماہیت لگاتار مراقبہ ہے۔  
لیکن پرہمتی ایک بار ہمیشہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بھگتی پر بدھ کرموں کو نہیں ٹھاسکتی۔  
لیکن پرہمتی میں ایشور کی رحمت سے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ بھگتی کو پرستش کے  
متعدد معاون طریقے درکار ہوتے ہیں۔ مسلسل کوشش اور عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر پرہمتی میں صرف  
کامل یقین درکار ہوتا ہے جو تھا فرق یہ ہے کہ بھگتی ایک مدت کے بعد اپنا پھل لایا کرتی ہے اور پرہمتی میں  
پھل فوراً مل جاتا ہے۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ بھگتی کے مختلف معروض مختلف پھل دینے والے ہو سکتے ہیں۔ مگر  
پرہمتی ایشور کے رو برو بے بس اور کامل تفویض ہونے کی وجہ سے فوراً تمام پھل لایا کرتی ہے اعلیٰ ترین



درجہ کا یقین پرستی کی بنیاد ہے۔ پر مائتا میں یہ کامل یقین اور پریم مختلف موانعات سے گزرتا ہوا بھگت کو اس کے نشانے تک پہنچا دیتا ہے اس وجہ سے بھگتی کا مسلک پرستی کے مسلک سے اونا ہے۔ گورو کے آگے خود سپردگی کو خدا کے روبرو خود سپردگی کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ اور ایک جگہ یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ پرستی کے راستے پر چلنے سے جو ذہنی حالت پیدا ہوتی ہے وہ اس کی وجہ سے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض بجالانے کے قابل نہیں رہتا۔ وہ ان سے بہت اور پراٹھ جاتا ہے پرستی مارگ میں اعلیٰ طبقہ کے بھگت جو عشق الہی کے نشہ میں بالکل سرشار ہوتے ہیں وہ اپنی مدہوشی اور ذہنی مستی کے باعث معمولی فرائض کی ادائیگی کے قابل نہیں رہتے۔ اس لیے وہ مشتے شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پرار بعد کرم بھی رحمت ایزدی سے بالکل ختم ہو سکتے ہیں۔ اس لیے پرستی کی اعلیٰ قسم پر زور دیا جاتا ہے۔ روحانی کمال حاصل کرنے کا یہ ایسا راستہ ہے جس کی پیروی صرف علما ہی نہیں بلکہ ذات پات کی تفریق کے بغیر کوئی بھی کر سکتا ہے اس میں تو صرف اپنے معبود کا سہارا لینا اور پاکبازی کے ساتھ سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے اور کلیتاً تفویض ذات کی وجہ سے اس عقیدہ کو بے حد تقویت پہنچتی ہے کہ کسی بغیر کسی استحقاق کے بھی صرف خدا کی مہربانی سے حاصل ہو جاتی ہے۔

رامانج نے سب کی دسترس میں نجات کے اس ذریعہ کو اپنے نظریہ میں شامل کر کے اپنی وسیع مقبولیت کا ثبوت دیا ہے جس کا وہ ہمیشہ مستحق ہے۔







**Rs. 82/-**